

Trierer
Theologische Zeitschrift
1972

PASTOR BONUS

81. Jahrgang



V 106a

1972 P 359

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Berg, Prof. Dr. E. Haag
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1972

I. Aufsätze

Aymans, Winfried: „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der Communio-Struktur der Kirche	321—334
Feld, Helmut: Bildung und Geist. Die Auseinandersetzung des Erasmus von Rotterdam mit Martin Luther über die dem Menschen innewohnenden Fähigkeiten	153—169
Fischer, Balthasar: Die acht Seligkeiten als Gesangs- und Gebetstext in Vergangenheit und Gegenwart	276—284
Jansohn, Heinz: Utopische Hoffnung in der Immanenz — kritische Hoffnung in der Transzendenz. Ein Vergleich zwischen Bloch und Kant	1—25
Kertelge, Karl: Die soteriologischen Aussagen in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung und ihre Beziehung zum geschichtlichen Jesus	193—202
Lippert, Peter: Religiöse Aufbrüche — Versuch einer theologischen Deutung	356—370
Nossol, Alfons: Das Problem einer „anthropologischen“ Integration des Theologiestudiums	228—239
Piegsa, Joachim: Die kühnste Gleichung — „Alte“ Gedanken zur „neuen“ Moral	349—355
Rock, Martin: Friedensforschung und Theologie. Motive der modernen Friedensforschung bei Thomas von Aquin	102—111
Rock, Martin: Theologie der Revolution? Eine moderne Formel auf dem Prüfstand christlicher Sozialwissenschaft	285—297
Schmahl, Günther: Die Berufung der Zwölf im Markusevangelium	203—213
Schneider, Theodor: Orthodoxie und Orthopraxis. Überlegungen zur Struktur des christlichen Glaubens	140—152
Schneider, Theodor: Dogmatische Neuorientierung — Beispiel „Meßopfer“	335—348
Schoonenberg, Piet: Ich glaube an Gott. Zum Problem einer nichtchaldonischen Christologie	65—83
Socha, Hubert: Kirchenrechtliche Überlegungen zum Kommunionempfang ungültig Verheirateter	298—309
Thome, Alfons: Lebens- und Glaubenskrisen als Chancen personalen Reifens	84—101
Weber, Helmut: Um das Proprium christlicher Ethik. Das Beispiel der katholischen Gesellschaftslehre	257—275

Weiß, Bardo: Das Alte als das Zeitlos-Wahre oder als das Apostolisch-Wahre?	214—227
Wohlfahrt, Karl Anton: Die kritische Begründung der Gotteserkenntnis bei Augustinus	26—39
Wohlfahrt, Karl Anton: Die Haltung der alten Kirche zum Kriegsdienst	170—182
Wolff, Hans Walter: Herren und Knechte. Anstöße zur Überwindung der Klassengegensätze im Alten Testament	129—139

II. Kleinere Beiträge

Dreier, Wilhelm: Der Sozialkatholizismus in den Vereinigten Staaten und in Deutschland	243—247
Ermecke, Gustav: Die christliche Gesellschaftslehre als theologische Erkenntnis des Sozialen	112—117
Fischer, Balthasar: Ein mittelalterliches Volks-Theologumenon über die Krankensalbung und sein Echo bei Johann Wolfgang Goethe	240—242
Hoye, William: Ist K. Rahner wirklich ein narzißtischer Solipsist oder hat M. Sommer ihn noch nicht verstanden?	183—185
Schmitz, Heribert: Kirchliche Hochschulen — Päpstliche Hochschulen	310—315
Schmitz, Heribert: Der Magnus Cancellarius einer kirchlichen Hochschule	375—379
Schmuttermayr, Georg: „Theologie des Alten Testaments“ nach Stichworten	50—53
Sommer, Manfred: Kommunikation und Narzißmus. Zur Problematisierung des Wahrheitsbegriffs in der Kontroverse zwischen K. Rahner und H. Küng	40—49
Weiß, Bardo: Erlösung als Ermöglichung von Emanzipation? . . .	371—374

III. Neue theologische Literatur

Alberti Magni: Opera omnia, V, 1: De Caelo et mundo (Backes)	125—126
Andresen, Carl: Die Kirchen der alten Christenheit (Sausser) . .	249—250
Arias, Reyero Maximino: Thomas von Aquin als Exeget (Reinhardt)	380—381

Bäumer, Remigius: Martin Luther und der Papst (Ganzer)	56
Becker, Petrus: Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier (Ganzer)	56—58
Ben-Chorin, Schalom: Der dreidimensionale Mensch in Bibel und Moderne (Rock)	125
Bitter, Wilhelm: Evolution, Fortschrittsglaube und Heilserwartung (Rock)	121
Boegner, Marc: Ein Leben für die Ökumene (Schützeichel)	128
Clinbell, Howard: Modelle beratender Seelsorge (Zerfaß)	256
Corpus Ambrosiano Liturgicum II (Kurzeja)	64
Coste, René: Gewalt und Frieden (Rock)	121
Das Evangelistar aus St. Peter. Eine spätromanische Bilderhandschrift der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe (Sausser)	256
Dewart, Leslie: Die Grundlagen des Glaubens (Schützeichel)	186
Döring, Heinrich: Kirchen unterwegs zur Einheit (Schützeichel)	190
Dulles, Avery: Was ist Offenbarung? (Schützeichel)	192
Engelbert, Pius: Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda (Sausser)	251
Fell, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers (Weiß)	188—189
Fries, Heinrich: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand (Schützeichel)	189
Gampl, Inge: Österreichisches Staatskirchenrecht (May)	123—124
Girardi, Giulio: Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung (Rock)	121
Grocholl, Wolfgang: Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel (Haubst)	126—127
Horst, Ulrich: Gesetz und Evangelium (Hoye)	381
Hughes, John Jay: Absolut Null und Nichtig (Jürgensmeier)	127
Huonder, Quirin: Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie (Weiß)	188
Ivanka, Endre von — Tyciak, Julius — Wiertz, Paul: Handbuch der Ostkirchenkunde (Sausser)	61
Jaeger, Henry-Evrard: Zeugnis für die Einheit (Schützeichel)	189
Jager, Okke: Biblisches Tagebuch (Haag)	248
Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von Trient. Band 3 (Ganzer)	58—60
Jockwig, Franz: Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der russischen orthodoxen Kirche Moskau 1917/18 (Sausser)	63—64
Karrer, Leo: Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius (Schützeichel)	190—191

Kellermann, Diether: Die Priesterschrift von Numeri 1—10 (Haag)	54
Kertelge, Karl: Gemeinde und Amt im Neuen Testament . . .	316
Kleineidam, Erich: Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter II: 1460—1521 (Ganzer)	60
Knowies, Josef W: Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe (Zerfaß)	256
Konrad, Franz: Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie (Schützeichel)	186
Kraus, Anni: Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur (Rock)	124—125
Kuss, Otto Paul: Paulus (Schenke)	248
Küng, Hans: Wozu Priester — Eine Hilfe (Kopp)	118—120
Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten (Sausser)	60
Laaf, Peter: Die Pascha-Feier Israels (Haag)	54
Langemeyer, Leo: Gesetz und Evangelium (Schützeichel)	191
Lotz, Johannes: Kreuz und Auferstehung (Rock)	121—122
Mann, Frido: Das Abendmahl beim jungen Luther (Schützeichel)	187
Marböck, Johann: Weisheit im Wandel (Dommershausen)	316—317
Maron, Gottfried: Kirche und Rechtfertigung (Schützeichel) . . .	191
Marschall, Werner: Karthago und Rom (Sausser)	251—252
Müsing, Hans-Werner: Augustins Lehre von der Taufe (Sausser)	250—251
Nikolaus von Kues, als Promotor der Ökumene (Backes)	188
Nyssa, Gregor von: Die große katechetische Rede (Sausser)	255
Ohlig, Karl Heinz: Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? (Zaunen)	128
Preuß, Horst Dietrich: Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (Haag)	317
Rad, Gerhard von: Weisheit in Israel (Haag)	317—318
Raiser, Konrad: Identität und Sozialität (Rock)	125
Ratzinger, Josef — Maier, Hans: Demokratie in der Kirche (Rock)	122
Rauscher, Anton: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens (Rock)	122
Reinhardt, Klaus: Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart	381—382
Repertorio de Historia de las Ciencias Ecclesiasticas en Espana (Reinhardt)	383
Reutter, Friedrich: Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts (Rock)	120

Roos, Lothar: Demokratie als Lebensform (Rock)	122
Roscher, Helmut: Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge (Ganzer)	252—253
Rotter, Friedrich: Der Gott des Herzens und des Verstandes (Weier)	382—383
Rüppel, Ernst: Unbekanntes Erkennen (Wohlfahrt)	383—384
Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst: Bd. 2 (Sauser)	62—63
Schlier, Heinrich: Das Ende der Zeit (Haag)	54—55
Schmidt, Ludwig: Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative (Haag)	318
Schmitt, Götz: Du sollst keinen Frieden schließen mit den Be- wohnern des Landes (Haag)	319
Schneider, Gerhard: Die Frage nach Jesus (Schenke)	248
Schuler, Bertram: Pflanze, Tier, Mensch (Rock)	123
Schupp, Franz: Die Evidenz der Geschichte (Schützeichel)	192
Simonis, Walter? Ecclesia visibilis et invisibilis (Sauser)	63
Skowronek, Alfons: Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Schützeichel)	187
Sonderegger-Kummer, Irène: Transparenz der Wirklichkeit (Thome)	120
Speigl, Jakob: Der römische Staat und die Christen (Sauser)	253—254
Steck, Odil Hannes: Die Paradieserzählung (Haag)	319
Steinmetz, Franz Josef: Protologische Heilszuversicht (Hilz)	55
Stolz, Fritz: Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem (Haag)	55—56
Stolz, Walter: Hrsg. Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube (Haag)	316
Stüttler, J. A.: Kirche und Staat (Rock)	122
Sutton, Thomas von: Quodlibeta (Backes)	127
Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin (Schenke)	249
Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (Schenke)	249
Vollmer, Jochen: Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos (Haag)	319—320
Wanke, Günther: Untersuchung zur sogenannten Baruchsschrift (Haag)	380
Wickert, Ulrich: Sacramentum unitatis (Sauser)	254—255
Zasche, Gregor: Extra nos (Schützeichel)	192
Zenkowsky, Basilius — Petzold, Hilarion: Das Bild des Men- schen im Licht der orthodoxen Anthropologie (Sauser)	62

(V106 a)

SL 10/11-12
X 21935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heinz Jansohn, Landau

Utopische Hoffnung in der Immanenz —
kritische Hoffnung in der Transzendenz. —
Ein Vergleich zwischen Bloch und Kant

Karl Anton Wohlfarth, Mainz

Die kritische Begründung der Gottes-
erkenntnis bei Augustinus

Manfred Sommer, Münster

Kommunikation und Narzißmus. — Der
Wahrheitsbegriff in der Kontroverse zwischen
K. Rahner und H. Küng

Georg Schmuttermayr, München

„Theologie des Alten Testaments“ nach
Stichworten

Heft 1
Januar/Februar 1972
81. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur
Bibelwissenschaft — Kirchengeschichte

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Heinz Jansohn, 6521 Gundersheim, Altbachstraße 35

Dr. Karl Anton Wohlfarth, 65 Mainz, Saarstraße 21

Manfred Sommer, 44 Münster, Heisstraße 13

Dr. Georg Schmuttermayr, 8068 Pfaffenhofen a. d. Ilm, Ingolstädter Straße 25

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Utopische Hoffnung in der Immanenz – kritische Hoffnung in der Transzendenz

Ein Vergleich zwischen Bloch und Kant

Von Dr. Heinz J a n s o h n , Landau

Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden. Röm. 5, 5

I. Einleitung

Daß unsere Zeit weit eher von Hoffnungslosigkeit heimgesucht als von Hoffnung getragen ist, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Transzendenz nicht weniger als Immanenz scheinen ihrer ehemals hoffnungsvollen Zukunftsperspektive verlustig zu gehen. Die Theologie, uralte Garantin eschatologisch begründeter Hoffnung, hat, sei es in gewolltem oder unfreiwilligem Rückzug, sei es im Bestreben, ursprünglich angestammtes Gelände zurückzuerobern, Terrain verloren und es in den Augen vieler nicht verstanden, im neuen Land Wegzeichen der Hoffnung zu errichten, die den Verlust alter z. T. dogmatisch gesicherter Hoffnungsinhalte vergessen machen könnten. Die Wissenschaft ihrerseits, probatestes Mittel der Diesseitsorientierung, kennt, soweit sie am derzeit für gültig erachteten naturwissenschaftlichen Denkmodell orientiert ist, Hoffnung im strengen Sinne des Wortes überhaupt nicht. Zum einen sind Erkenntnisoptimismus und Fortschrittsglaube aus den Zeiten der sich selbst mißverstehenden Aufklärung und des Positivismus — und das nicht nur bei Kulturpessimisten — längst abhanden gekommen; sehen doch nicht wenige wissenschaftlich-technische Entwicklung und konkrete Humanitas geradezu im Verhältnis umgekehrter Proportionalität. Zum anderen ist, der Natur quantifizierender Wissenschaft gemäß, das prinzipiell wissenschaftlich Antizipierbare eines besseren Lebens nicht eigentlich Gegenstand der Hoffnung, sondern der Berechnung, des Kalkulierens, des rationalen Projektierens und Produzierens, während alles, was der Mensch darüber hinaus ersehnt, als nicht exakt beschreib- und überprüfbar und infolgedessen als wissenschaftlich nicht existent zu gelten hat. Hoffnung ist, so gesehen, „allenfalls die Beschreibung eines Seelenzustandes durch ein Wort, dem eine empirisch schwer nachweisbare Realität entspricht“¹. Und was schließlich das bekanntermaßen weder von Theologie noch von Wissenschaft gelenkte Verhalten des Alltagsmenschen (der selbstverständ-

¹ Ernst Bloch: Wegzeichen der Hoffnung. Eine Auswahl aus seinen Schriften: Mythos, Dichtung, Musik. Freiburg, Basel, Wien 1967 (Herder-Bücherei, Bd. 300). Einführung von Iring Fetscher, S. 9 (zit. als ‚Wegzeichen‘).

lich auch Theologe oder Wissenschaftler sein mag) betrifft, so hat die Jagd nach dem Glück, jener launischen Fortuna, deren Gestalt den Menschen von heute quasi schicksalhaft in magischen Bann zu schlagen scheint, Leere statt Erfüllung, Resignation statt Hoffnung erzeugt. Es ist nämlich, heißt es bei N. Hartmann, „das Wesen des ‚Glücks‘, den Menschen zu necken und zu äffen, solange er lebt, ihn zu locken, zu verführen und mit leeren Händen stehen zu lassen“². So ist man fast geneigt, den Eingang zu unserem Zeitalter — trotz allseits *unreflektiert* vorausgesetzter Hoffnung auf Realisierbarkeit eines wie auch immer gearteten besseren Lebens — mit dem Spruch zu versehen, den in Dantes „Göttlicher Komödie“ die Hölle trägt: „*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.*“

Dieser unserer an Hoffnungslosigkeit erkrankten Zeit³ hat Ernst Bloch, ein, trotz aller theologischer Umarmungsversuche, marxistischer Denker, die Therapie verordnet, „das Hoffen zu lernen“⁴. Gemeint ist ein Hoffen, das sich weigert, Elend, Leid und Ungerechtigkeit dieser Welt in Geduld hinzunehmen und gottergeben zu ertragen, ein Hoffen, das sich nicht mit der „Vertröstung aufs Jenseits“⁵ einläßt, das den „Pfaffen“, die die Religion zum Opium des Volkes gemacht haben, den Kampf ansagt⁶, das die von Marx so genannten „sozialen Prinzipien des Christentums“, die zu „Feigheit“, „Selbstverachtung“, „Erniedrigung“, „Unterwürfigkeit“, „Demut“ führten⁷, endlich außer Geltung gesetzt wissen möchte. Kurz, Blochs Hoffnung „sucht in der Welt selber, was der Welt hilft“⁸. Sein Werk, der Versuch einer Systematik und Enzyklopädie der Hoffnung zugleich⁹, ist neu und einzig in seiner Art, und Bloch selbst nimmt für sich in Anspruch, „an die Hoffnung, als eine Weltstelle, die bewohnt ist wie das beste Kulturland und unerforscht wie die Antarktis, Philosophie zu bringen“¹⁰.

Nun hat in klassischer Form bereits Immanuel Kant die Hoffnung zum Gegenstand der Philosophie erklärt, wenn er sagt: „Das Feld der Philosophie . . . läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich

² Hartmann, Nicolai: Ethik. 4. unveränd. Aufl. Berlin 1962, S. 96.

³ Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. In drei Bänden. Frankfurt am Main 1959 (zit. als ‚PH‘), S. 3: Hoffnungslosigkeit ist „das ganz und gar den menschlichen Bedürfnissen Unerträgliche“.

⁴ PH, S. 1.

⁵ PH, S. 3.

⁶ PH, S. 1511.

⁷ PH, S. 595. „Das Sich-Schicken in Furcht, Knechtschaft und Jenseits-Vertröstung sind die sozialen Prinzipien eines Christentums, die von Marx verachtet . . . werden“ (PH, S. 596).

⁸ PH, S. 1.

⁹ Vgl. PH, S. 16.

¹⁰ PH, S. 5, Sperr. v. Verf.

wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch¹¹?" Kant aber, der Begründer der transzendental-kritischen Erkenntnistheorie und „metaphysische Allzermalmer“, ist es gewesen, der die Hoffnungsfrage in den Zuständigkeitsbereich der Religionsphilosophie verwiesen hat¹², einer Religionsphilosophie, die er selbst in seiner Spätschrift, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von 1793/94 noch vorzulegen vermochte. Diese Philosophie der Hoffnung hat ihr Fundament in den Postulaten Gott und Unsterblichkeit¹³, m. a. W. sie ist — ganz im Gegensatz zum Blochschen Ansatz — unstreitig jenseitsorientiert, und dies keineswegs entgegen der erkenntniskritischen Gesamtkonzeption, von der es in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ heißt: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen¹⁴.“ Daß entsprechend diesem charakteristischen Unterschied zwischen Bloch und Kant Ursprung, Akt und Intentum des Hoffens sowie die Rechtfertigung der hoffenden Haltung hier und da in jeweils anderem Licht erscheinen müssen, liegt auf der Hand. In der Folge wird es darum gehen, die einschlägigen Grundthesen gegenüberzustellen und anhand dieser Gegenüberstellung eine kurze prinzipielle Orientierung über Möglichkeit und Problematik einer Philosophie der Hoffnung zu gewinnen.

II. Die *conditio sine qua non*

Nicht in jeder Philosophie läßt sich Hoffnung denken. Wird die Welt als „an sich“ bestehende Faktizität in einem „an sich“ realen Prozeß ver-

¹¹ Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (zit. als ‚Logik‘). Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (zit. als ‚Ak‘). Bd. IX, S. 25; vgl. Werke in sechs Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1963—64 (zit. als ‚We‘). Bd. III, S. 447 f. „Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?“ (Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (zit. als ‚r. V.‘). Ak III, S. 522 = We II, S. 677).

¹² Logik Ak IX, S. 25 = We III, S. 448.

¹³ Die sog. transzendente Freiheit „betrifft bloß das speculative Wissen“, so daß Kant glaubt, sie als „ganz gleichgültig“ beiseite setzen zu können, „wenn es um das Praktische zu thun ist“ (r. V. Ak III, S. 522 = We II, S. 676). „... also haben wir es in einem Kanon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauchs möglich sein muß, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?“ (r. V. Ak III, S. 522 = We II, S. 676).

¹⁴ r. V. Ak III, S. 19 = We II, S. 33. „Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme...“ (r. V. Ak III, S. = We II, S. 33).

standen, so bleibt der Theorie das bloße Zusehen, gleich, ob man von einer kausalen oder von einer teleologischen Determination dieses Prozesses ausgeht. Hoffnung erscheint als ein subjektives Gestimmtsein „*sine fundamento in re*“, dessen Wert sich von der Antwort auf die Frage her bestimmt, ob es für die Nerven zuträglicher ist, stets das Gute oder das Schlechte zu erwarten. Bedingung der Möglichkeit objektiv begründeter Hoffnung wird also ein Wahrheitsbegriff sein, aufgrund dessen sich das naiverweise vermeinte Ansich der Realität als Schein erweist.

Bei Bloch nun ist, der dialektisch-materialistischen Gesamtanlage seiner Philosophie gemäß, Wahrheit keine als bloßes Anschmiegen der Variablen Denken an eine als fertig und fix anzusehene Wirklichkeit verstandene *adaequatio rei ac intellectus*. Vielmehr läßt sich Wahrheit überhaupt nicht am Faktischen ausmachen. Sie liegt weder in der Übereinstimmung des Intellekts mit der Sache, noch sind die Fakten selbst das Wahre. „Das, was ist, kann nicht wahr sein¹⁵.“ Zugrunde liegt dieser These die uralte Unterscheidung zwischen Faktizität und Wahrheit, sinnlicher Gewißheit und Erkenntnis, erscheinender Wahrheit und authentischer Wahrheit¹⁶, was bei Bloch letzten Endes besagt, daß Tatsächliches nicht wahr sein kann, weil es im Vollsinn des Wortes überhaupt nicht „ist“; „... was wirklich ist, das ist vernünftig¹⁷“, heißt es bei Hegel, d. h. nur dasjenige, was seinem wahren Begriff genügt, nur dasjenige, was vernünftig ist, „ist“ überhaupt. Für Bloch kann als wahr nur gelten, was in seinem Wesen ist. Das Eigentliche oder Wesentliche aber „ist dasjenige, was noch nicht ist¹⁸“, es ist „noch nicht erschie-

¹⁵ Bloch, Ernst: Philosophische Grundfragen I. Frankfurt 1961, S. 65. Vgl. dazu Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied und Berlin 1968 (zit. als „Eindim.“), S. 138. Zu den folgenden Ausführungen vgl. Jansohn, Heinz: Herbert Marcuse. Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik. Bonn 1971, S. 145 ff.

¹⁶ Vgl. Marcuse, Herbert: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied, Berlin-Spandau, 1968 (zit. als „Vern.“), S. 240, 356 f., 143; Eindim., S. 240; Marcuse, Herbert: Über konkrete Philosophie. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 42 (1929), Heft 1, S. 128; Marcuse, Herbert: An Introduction to Hegel's Philosophy. In: Studies in Philosophy and Social Science. Bd. 8. New York 1940, S. 411; Marcuse, Herbert: Der Einfluß der deutschen Emigration auf das amerikanische Geistesleben: Philosophie und Soziologie. In: Jahrbuch für Amerikastudien. X. Heidelberg 1965, S. 28.

¹⁷ Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. v. H. Glockner. Bd. 7. 4. Aufl. der Jubiläumsausgabe Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 33.

¹⁸ PH, S. 1625.

nennen¹⁹. „Das Wesen ist nicht Ge-wesenheit; konträr: das Wesen der Welt liegt selber an der Front²⁰.“ Wahr ist im Grunde einzig der im Wesen vorscheinende utopische Pol des Tatsächlichen²¹.

Der Blochsche Wahrheitsbegriff erweist sich somit weit eher als ontologischer denn als erkenntnistheoretischer. Aber es ist der Wahrheitsbegriff nicht einer Ontologie des Ewig-Seienden eines Kosmos Noetos, sondern der einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins. *Ontōs on*, wahres Sein ist nach Bloch „selber noch voller ‚Unangelangtheit‘, keineswegs statisch vorhanden und nur noch des Erkanntwerdens bedürftig²²“. Logisch stellt sich das so dar, daß die traditionelle Gleichung $A = A$ durch die A noch \neq nicht A ersetzt wird. Damit ist nach H. H. Holz gesagt, daß „ A zwar im Augenblick nicht es selbst, also Nicht- A ist, aber doch tendenziell, latent, der Anlage nach einmal A sein wird, und zwar dergestalt, daß wir schon jetzt, obgleich es noch etwas anderes ist, schon A in ihm erkennen können, ja sogar so wesentlich in ihm erkennen, daß wir es bereits A nennen²³“. Entscheidend aber ist, daß sich in dieser Logik, Ontologie und Erkenntnistheorie eine Axiologie verbirgt, und zwar eine, die nicht aus der subjektiven Wertung bestimmter Sachverhalte erwächst, sondern die sich quasi wertrealistisch darstellt. Ein Hinweis auf die Hegelsche Urteilstheorie mag das verdeutlichen. Nach Hegel ist das Subjekt eines Satzes nicht ohne seine Prädikate, wie es andererseits auch nicht in diesen verschwindet. Der Subjektbegriff nämlich ist zum einen ein Allgemeines, das der Satz als in einer besonderen Beziehung befindlich bestimmt, was meint, daß das grammatische Subjekt eine Bedeutung hat, die über die im Satz ausgedrückte hinausgeht. Zum anderen ist das, was die Substanz enthält, nur durch die Prädikate zu bestimmen; die Substanz entwickelt sich in ihren Prädikaten, sie muß das, was sie ist, erst werden. D. h. das Seiende transzendiert seinen faktischen Zustand, um zu sich, um in die Fülle seines Seins zu gelangen. Dies aber bedeutet, wie es in der „linken“ Hegel-Interpretation Herbert Marcuses heißt, „die Kopula ‚ist‘ impliziert ein ‚Sollen‘²⁴“. Sätze wie „der Mensch ist frei“, „der Staat ist die Wirklichkeit der Vernunft“ usw. dürfen nicht dazu verleiten, die Hände in den Schoß zu legen, sondern sie verlan-

¹⁹ PH, S. 223.

²⁰ PH, S. 18. „Gewordensein bedeutet noch nicht Gelungensein“ (Damus, Renate: Ernst Bloch. Hoffnung als Prinzip — Prinzip ohne Hoffnung. Meisenheim am Glan 1971 [Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 68] [zit. als ‚Damus‘, S. 29]).

²¹ PH, S. 15. Erst „in ihrer utopischen Wirklichkeit“ sind die Dinge in Wahrheit (Damus, S. 162).

²² Damus, S. 29. Vorhanden Seiendes ist „nicht mit dem wahren Seienden identisch“ (Damus, S. 30).

²³ Holz, H. H. zit. nach Damus, S. 30.

²⁴ Eindim, S. 148.

gen nach einer Verifikation, welche einen gedanklichen wie einen realen Prozeß der Vermittlung in Gang setzt²⁵. Die kategorische Aussage in Sätzen wie den angeführten meint eigentlich, daß S nicht im Vollsinn S ist, aber S sein sollte, daß es erst zu dem gemacht werden muß, was es wesentlich ist. Gewissermaßen nach getaner Tat erst liegt Wahrheit vor, erst dann ist ein Zustand wahr, wenn er ist, wie er sein soll.

Mit alledem aber ist nichts anderes gesagt, als daß das alte Axiom der Konvertibilität von Wahrheit, Sein und Gutheit bei Bloch in einen Imperativ ausmündet. Wahrheit ist eine historische Aufgabe (und zieht sie nicht etwa nur nach sich), sie engagiert und verpflichtet, sie ist immer schon ein Begriff der realen Praxis, eine „*vérité à faire*“²⁶; „... nur das betrachtende Wissen bezieht sich notwendig auf Abgeschlossenes und so Vergangenes... Das zur Entscheidung notwendige Wissen hat sinngemäß eine andere Weise: eine..., die dem Menschenwürdigen des Prozesses aktiv-parteilich verschworen ist“²⁷. Erst ein solches Wissen, das nicht abschildert, erst eine solch parteiliche Wahrheit, die keine Fakten wiedergibt, sind objektiv²⁸. „Wahrheit ist kein Theorie-Verhältnis allein, sondern ein Theorie-Praxis-Verhältnis durchaus“²⁹.

Der Kantische Wahrheitsbegriff dagegen ist statt vom praktischen Aktivismus des Diamat vom erkenntnistheoretischen Kritizismus des transzendentalen Idealismus her zu sehen. Kant versteht darunter jene Lehre, nach welcher „alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen, sind“³⁰. Gegenstände gibt es innerhalb der Kantischen Erkenntnistheorie nur als erkannte bzw. solche möglicher Erkenntnis, und Objekte unabhängig von der Erkenntnis setzen zu wollen, hieße für den Idealisten lediglich, sie als erkenntnistranszendente in der Erkenntnis zu setzen. Also sind alle Gegenstände möglicher Erkenntnis nur insofern, als sie einem möglichen Subjekt zugehören. „... die mannigfachen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen(. .) müssen sie doch der Bedingung nothwen-

²⁵ „... die ‚Wahrheit‘ einer Theorie verifiziert sich ... nicht am ‚Fixum der Tatsachen‘“ (Damus, S. 161).

²⁶ Über Ernst Bloch. Mit Beiträgen von Martin Walser, Ivo Frenzel, Jürgen Moltmann, Jürgen Habermas, Fritz Vilmar, Iring Fetscher und Werner Maihofer. Frankfurt am Main, 1968 (zit. als ‚Über EB‘), S. 62. „Marxistisches Wissen bedeutet: die schweren Vorgänge des Heraufkommens treten in Begriff und Praxis“ (PH, S. 17, Sperr. v. Verf.). Vgl. PH, S. 6 f.

²⁷ PH, S. 227 f.

²⁸ PH, S. 228; 316.

²⁹ PH, S. 311.

³⁰ r. V. Ak III, S. 338 = We II, S. 460.

dig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können...³¹.“ Kurz: Alles, was ist, muß zu einem möglichen (selbstverständlich nicht empirischen) Selbstbewußtsein gehören, es kann dies aber nur — und das ist ein analytisch apriorischer Sachverhalt — wenn es so beschaffen ist, daß es dazugehören kann, anders ausgedrückt, wenn es dessen Bedingungen unterstellt ist. Damit ist gesagt, daß „wir die Zusammensetzung des Mannigfaltigen Gegebenen selbst machen müssen“³², daß wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“³³, daß die Gegenstände „sich nach unserem Erkenntniß richten“³⁴, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis sind; „... der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“³⁵. Der Verstand ist „die Gesetzgebung für die Natur“³⁶, „selbst der Quell der Gesetze der Natur“³⁷. M. a. W., die Natur, die wir kennen, ist kein Nexus von Dingen an sich, sondern ein solcher von Erscheinungen, die Welt ist, wie Schopenhauer es später formulierte, Vorstellung³⁸.

Damit ergibt sich für Kant wie für Bloch, daß Hoffnung theoretisch nicht ausgeschlossen ist. Derjenige Wirklichkeitsbereich, in dem bei Kant unverbrüchliche Kausaldetermination herrscht, in dem der Mensch bloß verursachtes Naturding ist wie jedes andere³⁹ und in dem sich menschliche Freiheit auf die „Freiheit des Bratenwenders“ reduziert, „der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“⁴⁰, der Wirklichkeitsbereich also, in dem für Hoffnung kein Platz

³¹ r. V. Ak III, S. 109 = We II, S. 136.

³² Kant, I. Brief an J. S. Beck vom 3. 7. 1792. Ak XI, S. 347.

³³ r. V. Ak III, S. 13 = We II, S. 26.

³⁴ r. V. Ak III, S. 12 = We II, S. 25.

³⁵ Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Ak IV, S. 320 = We III, S. 189, Sperr. v. Verf. aufgehoben.

³⁶ r. V. Ak IV, S. 93 = We II, S. 180.

³⁷ r. V. Ak IV, S. 93 = We II, S. 181.

³⁸ Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung I. Sämtliche Werke. 2. Aufl. der Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 1968 Bd. I, S. 31.

³⁹ „Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muß...“ (r. V. Ak III, S. 370 f. = We II, S. 497 f.).

⁴⁰ Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (zit. als „pr. V.“) Ak V, S. 97 = We IV, S. 222, Sperr. v. Verf. Ließe sich — was prinzipiell möglich ist — der jeweilige Jetztstand eines Menschen ganz bestimmen, „so würde es keine menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen... könnten“ (r. V. Ak III, S. 372 = We II, S. 500). Vgl. r. V. Ak III, S. 373 = We II, S. 500.

ist, hat eine Grenze, er ist eben nur der der Erscheinungen⁴¹. Zwar sind diese die empirische Realität schlechthin⁴², und zwar gibt es theoretisch weder einen Anlaß noch die Möglichkeit, von einem nicht subjektiv konstituierten, d. h. erfahrungs-transzendenten Gegenstand auch nur sinnvoll zu sprechen⁴³, aber es ist zumindest nicht auszuschließen, daß die transzendente Leerstelle unserer Erfahrung⁴⁴ auf Grund nicht-theoretischer Erfordernisse (beispielsweise der moralisch-praktischen) eine inhaltliche Bestimmung erfahren könnte, die zur Hoffnung berechtigte⁴⁵. Gerade auf Grund ihrer Begrenztheit ist die Welt der Natur bei Kant offen für eine andere. Bei Bloch auf der anderen Seite ist die Wirklichkeit von vornherein so verstanden, daß der Mensch ihr schon im Erkennen nicht mehr wie einem von der Moira bestimmten Prozeß gegenübersteht, angesichts dessen konsequenterweise jede Handlung sinnlos wird⁴⁶. Menschliche Praxis steckt *potentialiter* immer schon in dem, was positivistisch orientierte Wissenschaft bloß glaubt theoretisch konstatieren zu können und was in der Philosophie Kants bloß einer vom empirischen Menschen nicht geleisteten transzendental-subjektiven Konstitution unterliegt. Geschichte nicht weniger als anorganische Natur sind der realprozessualen Vermittlung mit dem konkret verstandenen Menschen offen⁴⁷. Die Welt selbst ist Perspektive auf eine andere, bessere.

⁴¹ Wäre die Welt der Inbegriff der Dinge an sich, so gäbe es ein anderen Gesetzen unterliegendes Dasein außerhalb dieser Welt nicht (Kant, Immanuel: Opus postumum (zit. als „OP“) Ak XXI, S. 440; vgl. r. V. Ak III, S. 16 ff. = We II, S. 30 ff.; r. V. Ak III, S. 365 = We II, S. 491).

⁴² Für Kant gibt es keine Frage, daß die „Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich sind und in der Zeit alle Veränderung, so wie sie der innere Sinn vorstellt“ (r. V. Ak III, S. 339 = We II, S. 460 f.).

⁴³ „... was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann“ (r. V. Ak III, S. 224 = We II, S. 297). Vgl. r. V. Ak III, S. 57 = We II, S. 78.

⁴⁴ Das Ding an sich ist „=X“ (OP, Ak XXII, S. 33, 36, 37, 414), „ens rationis = X“ (OP, Ak XXII, S. 27), „nur ein Gedankending ohne Wirklichkeit“ (OP, Ak XXII, S. 31).

⁴⁵ „Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniß der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist ... Um einem solchen Begriff aber objektive Gültigkeit (...) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber ... kann auch im praktischen liegen“ (r. V. Ak III, S. 17 Anm. = We II, S. 31 Anm.). Vgl. pr. V. Ak V, S. 134 = We IV, S. 266 ff.

⁴⁶ Vgl. PH, S. 1513.

⁴⁷ Vgl. PH, S. 729.

III. Die *conditio per quam*

Daß Denkmöglichkeit und in ihrer Realmöglichkeit erwiesene Wirklichkeit nicht zusammenfallen, ist ein bekannter Sachverhalt. Mag also Hoffnung nicht ausgeschlossen sein, so heißt das noch lange nicht, daß wir auch Grund zur hoffenden Haltung hätten. Das subjektive Bedürfnis wie das darauf basierende Gefühl tatsächlichen Hoffens allein (an deren Vorhandensein natürlich nicht zu zweifeln ist) vermögen so wenig als objektive Rechtfertigung der Hoffnung angesehen zu werden wie der Wunsch nach Freiheit oder Unsterblichkeit und das subjektive Bewußtsein, wenigstens im Wollen nicht verursacht zu sein und mit dem Tode nicht vollständig vernichtet zu werden⁴⁸, als Begründung für ein reales Freisein bzw. Weiterleben nach dem physiologischen Ende. Die Frage also ist, was uns positiv zur Hoffnung berechtigt.

Kant hat sich zu diesem Punkt sehr ausführlich geäußert. Auszugehen ist davon, daß der Mensch unstreitig unter dem kategorischen Imperativ steht. Das moralische Gesetz ist „gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben⁴⁹ . . .“, d. h. es stellt eine Willensbestimmung dar, „die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht⁵⁰“. Nun ist bekannt, daß nach Kant Sittlichkeit die Ausschaltung jeglicher Art von Eudämonismus zur Voraussetzung hat und daß ihm diese Bedingung nur im ethischen Formalismus erfüllbar scheint. „Alle materiale Principien, sind, als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit⁵¹“, da, sofern überhaupt ein Gegenstand mein Motiv bestimmt, ich auch sagen kann, daß „die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt⁵²“ und sich meine Autonomie mithin in Heteronomie verkehrt⁵³. Daß damit natürlich nicht ein Wollen, das nichts will, gefordert sein kann,

⁴⁸ Vgl. die Freudsche Annahme, daß jeder im Unterbewußtsein von seiner eigenen Unsterblichkeit überzeugt sei.

⁴⁹ pr. V. Ak V, S. 47 = We IV, S. 161.

⁵⁰ pr. V. Ak V, S. 55 = We IV, S. 171. Der sittliche Imperativ ist ein theoretisch zwar nicht unmögliches, aber doch „unerklärliches Factum“ (pr. V. Ak V, S. 43 = We IV, S. 156), das sich praktisch „für sich selbst uns aufdringt“ (pr. V. Ak V, S. 31 = We IV, S. 141). Vgl. pr. V. Ak V, S. 104, 121 = We IV, S. 231, 251.

⁵¹ pr. V. Ak V, S. 22 = We IV, S. 128.

⁵² pr. V. Ak V, S. 22 = We IV, S. 129.

⁵³ Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (zit. als „Grundl.“), Ak IV, S. 432 f. = We IV, S. 65.

versteht sich von selbst⁵⁴. Ja, die Berücksichtigung der Willensmaterie ist sogar unabdingbar, denn „es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was d a n n a u s d i e s e m u n s e r m R e c h t h a n d e l n h e r a u s k o m m e t“⁵⁵. Sittlichkeit also hat zwar niemals ihre Willensbestimmung in einer materialen Zweckvorstellung, aber sie hat doch — einfach deswegen, weil die Maximen unausbleibliche Folgen haben — „auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung“⁵⁶.

Letzter Zweck nun alles moralischen Wollens ist „die Idee eines höchsten Guts“⁵⁷. Dieses ist zwar niemals Bedingung des kategorischen Imperativs, sondern aus demselben herzuleiten⁵⁸, aber es ist als Implikat des moralischen Gesetzes nichtsdestoweniger um der Sittlichkeit selbst willen notwendig⁵⁹. Nach Kant nun stellt das höchste Gut die „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“⁶⁰ dar. Es enthält (als sog. oberstes Gut) die Vollendung alles Tugendstrebens einerseits und (als sog. vollendetes Gut) den entsprechenden Inbegriff der Glückseligkeit andererseits⁶¹. Beide Momente sind notwendige Bestandteile des Begriffes, auch die Glückseligkeit, denn dieser „bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen“⁶². Aber beide Momente stehen nicht gleichwertig nebeneinander, sondern sind — und nur darauf kommt es in unse-

⁵⁴ „Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime . . .“ (pr. V. Ak V, S. 34 = We IV, S. 145).

⁵⁵ Kant, Immanuel: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (zit. als ‚Rel. innerh.‘) Ak VI, S. 5 = We IV, S. 651.

⁵⁶ Rel. innerh. Ak VI, S. 4 = We IV, S. 650.

⁵⁷ Rel. innerh. Ak VI, S. 5 = We IV, S. 651.

⁵⁸ pr. V. Ak V, S. 64 = We IV, S. 182. Das höchste Gut ist zwar „Gegenstand“ reiner praktischer Vernunft, aber niemals deren „Bestimmungsgrund“ (pr. V. Ak V, S. 109 = We IV, S. 237). Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (zit. als ‚K. d. U.‘) Ak V, S. 471 Anm. = We V, S. 602 Anm.; Ak V, S. 450 = We V, S. 576.

⁵⁹ pr. V. Ak V, S. 113 f. = We IV, S. 242 f. „Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv (in der praktischen Vernunft)“ (pr. V. Ak V, S. 145 = We IV, S. 280). Das Streben nach dem höchsten Gut ist „auf einer Pflicht gegründet“ (pr. V. Ak V, S. 142 = We IV, S. 276).

⁶⁰ pr. V. Ak V, S. 108 = We IV, S. 235.

⁶¹ pr. V. Ak V, S. 110 = We IV, S. 238; r. V. Ak III, S. 528 = We II, S. 683

⁶² pr. V. Ak V, S. 110 = We IV, S. 238; vgl. Ak V, S. 124 = We IV, S. 255.

rem Zusammenhang an — derart verbunden, daß Sittlichkeit „als die Würdigkeit glücklich zu sein“, als „oberste Bedingung“ alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag“, verstanden wird⁶³. Kant wird nicht müde zu betonen, daß „das oberste Gut (als die Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch bedingte ... Folge der ersteren sei“⁶⁴. Moralität ist „*conditio sine qua non*“ der Glückseligkeit⁶⁵, aber sie ist niemals „Erwerbsmittel derselben“⁶⁶. Wer nur nach „Tugend“ strebt, weil er dadurch Glückseligkeit glaubt erlangen zu können, huldigt einem, wenn auch sublimen Eudämonismus, erreicht also weder Glückseligkeit noch Tugend. Glückseligkeit ist ein Zweck, „welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt“⁶⁷, d. h. welcher überhaupt nur dann auftaucht, wenn ich die Pflicht, die als solche „nichts Beliebt, was Einschmeichelung bei sich führt“ beinhaltet⁶⁸, um ihrer selbst willen erfülle. Nie und nimmer ist Moral eine Lehre „wie wir uns glücklich machen ... sollen“⁶⁹, und das moralische Gesetz verheißt als solches auch weder Entlohnung noch Trinkgeld⁷⁰. Angenommen selbst, wir hätten Anlaß, an einen Gott zu glauben, von dem zu hoffen wäre, daß er unsere Glückseligkeit entsprechend unserer Glückwürdigkeit garantierte, so dürfte doch niemand meinen, „Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, ein besserer Mensch zu werden“ noch „Gott könne ihn wohl zum besseren Menschen machen, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten“⁷¹. Die einzig sinnvolle Lebensorientierung ergäbe sich für den Menschen nach wie vor aus der Antwort auf die Frage, „was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden“⁷² und nicht aus der, was Gott tun werde, wenn diese Bedingung erfüllt sein sollte⁷³. Dieses eigene Tun aber liegt für Kant nicht im Herr-Herr-Sagen⁷⁴, sondern, so glaubt er das Bibelwort deuten zu dürfen, „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu kön-

⁶³ pr. V. Ak V, S. 110 = We IV, S. 238.

⁶⁴ pr. V. Ak V, S. 119 = We IV, S. 249; vgl. r. V. Ak III, S. 528 = We II, S. 683.

⁶⁵ pr. V. Ak V, S. 130 = We IV, S. 262.

⁶⁶ pr. V. Ak V, S. 130 = We IV, 262.

⁶⁷ Rel. innerh. Ak VI, S. 5 = We IV, S. 651.

⁶⁸ pr. V. Ak V, S. 86 = We IV, S. 209.

⁶⁹ pr. V. Ak V, S. 130 = We IV, S. 261.

⁷⁰ vgl. pr. V. Ak V, S. 129 = We IV, S. 260.

⁷¹ Rel. innerh. Ak VI, S. 51 = We IV, S. 703.

⁷² Rel. innerh. Ak VI, S. 52 = We IV, S. 704.

⁷³ Rel. innerh. Ak VI, S. 118 = We IV, S. 781.

⁷⁴ Rel. innerh. Ak VI, S. 104 = We IV, S. 764 f.

nen vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes⁷⁵.

Damit ergibt sich folgende Sachlage: Das Streben nach dem höchsten Gut ist notwendiges Implikat des moralischen Gesetzes. Nur bezüglich des einen Momentes: Moralität aber ist das höchste Gut in unsere Macht gestellt. Das zweite Moment: Eudämonie ist mit keiner noch so verfeinerten (z. B. lebenslange Tugend in Kauf nehmenden) Glückseligkeitsstrategie erreichbar. Erwiese es sich aber als absolut unzugänglich, so müßte „auch das moralische Gesetz... phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“⁷⁶. Da dem aber auf Grund der apodiktischen Gewißheit des kategorischen Imperativs (s. o.) nicht so sein kann, muß auch Glückseligkeit möglich sein. Das aber heißt für Kant: Sie und die sie ermöglichenden Bedingungen sind zu erhoffen⁷⁷. Solche Hoffnung bzw. deren Inhalt beruht nicht auf einem zufälligen, subjektiven Neigungs-Bedürfnis nach Glück⁷⁸, wie es zugegebenermaßen jedem empirischen Menschen eigen ist⁷⁹, sondern auf einem „Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft“⁸⁰, einem Bedürfnis „in schlechterdings nothwendiger Absicht“⁸¹, das aus dem Pflichtbegriff resultiert. Pflicht bleibt das einzige, was wir tun können, aber die strengste, um ihrer selbst willen erfüllte Pflicht impliziert das Postulat Hoffnung. Wir sind positiv zur Hoffnung berechtigt, weil uns Sittlichkeit kategorisch geboten ist.

Bildet Hoffnung bei Kant den Schlußstein des praktischen Systems, so ist sie bei Bloch Fundament. Sie hat die Stellung eines „Prinzips in der Welt“, das „seit eh und je in ihrem Prozeß darin war“ und das „nicht nur ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins, sondern ... eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt“⁸² ist. Erscheint

⁷⁵ Rel. innerh. Ak VI, 170 = We IV, S. 842. „... jene thatenlosen Entschuldigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen“ (Rel. innerh. Ak VI, S. 162 Anm. = We IV, S. 831 Anm.), sind Kant ein Greuel.

⁷⁶ pr. V. Ak V, S. 114 = We IV, S. 243; vgl. r. V. Ak III, S. 526 f. = We II, S. 681.

⁷⁷ So ist moralischer Glaube „ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus einem moralisch hinreichenden Grunde“ (K. d. U. Ak V, S. 471 Anm. = We V, S. 603 Anm.).

⁷⁸ pr. V. Ak V, S. 142 Anm. = We IV, S. 276 Anm.

⁷⁹ Empirische Glückseligkeit will jeder „unausbleiblich von selbst“ (pr. V. Ak V, S. 37 = We IV, S. 149). Sie ist ein Zweck, den man bei allen empirischen Vernunftwesen „als wirklich voraussetzen kann“ (Grundl. Ak IV, S. 415 = We IV, S. 44). Vgl. pr. V. Ak V, S. 25 = We IV, S. 133.

⁸⁰ pr. V. Ak V, S. 142 = We IV, S. 276.

⁸¹ pr. V. Ak V, S. 143 = We IV, S. 277.

⁸² PH, S. 5.

Kant die Hoffnung als Implikat eines als Faktum der Vernunft verstandenen Gesetzes, so rückt sie für Bloch ihrerseits an die Stelle eines quasi irreduziblen Faktums. Wie also in Kants praktischer Philosophie das moralische Gesetz als solches nicht mehr zu begründen, die Frage, warum überhaupt Sittlichkeit sein solle, nicht mehr zu beantworten ist, so ist in Blochs Philosophie der Hoffnung eine Rechtfertigung des Hoffens nicht zu erwarten und nicht zu verlangen. Kant fragt, wie Sittlichkeit möglich sei und gelangt über deren notwendige Implikate zur Hoffnung. Bloch hingegen untersucht, wie sich Hoffnung denken lasse, um von hier aus die Folgen für eine angemessene Praxis in den Blick zu bekommen. Das ganze Gewicht der Argumentation liegt dort eindeutig auf der strengen sittlichen Verpflichtung, auf dem, was zunächst einmal ohne Seitenblick auf eventuelle Hoffnungsinhalte getan werden muß, damit uns Hoffnung überhaupt Gegenstand werden kann, hier dagegen auf dem Hoffen selbst, das nach Bloch jeder echten Tat zugrunde liegt. Wie also ist Hoffnung bei Bloch zu verstehen?

Was das Faktum der Vernunft: Sittengesetz bei Kant, ist das Wesen des Menschen bei Bloch. Der Mensch ist für ihn nämlich nicht in sich geschlossen, in sich ruhend, bei sich selbst und dem Seinigen. Er ist ein Wesen, das kein Wesen hat, das aber doch im Gegensatz zur Sartreschen Auffassung, statt zu ewigem Scheitern verurteilt zu sein⁸³, in sein Eigentliches gelangen kann⁸⁴. Dieses ist — wie übrigens das Wesen alles Seienden (s. o.) — noch verborgen⁸⁵, „noch nicht mit sich vermittelt“⁸⁶. „Der Mensch ist nicht dicht“⁸⁷, er „wallt utopisch auf“⁸⁸, ist quasi immer über sich hinaus, auf dem Wege zu sich. „Aus seiner Haut . . . kann jeder heraus, denn keiner trägt sie bereits“⁸⁹. Wir sind „noch unbestimmt“⁹⁰, befinden uns „*rebus sic stantibus* immer noch in der Vorgeschichte, im Exil“⁹¹, und es gilt als ausgemacht, „daß noch kein Mensch richtig da ist, lebt“⁹², weil noch keiner im erfüllten Augenblick anzulangen vermochte⁹³. Damit werden

⁸³ Vgl. dazu Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft Bd. 2. 7. Aufl. Frankfurt am Main 1968 (zit. als ‚Ges. II‘) S. 57.

⁸⁴ Der Mensch ist „ein Geschöpf, das tatsächlicher Vollkommenheit schon im irdischen Leben fähig ist“ (Über EB, S. 37).

⁸⁵ PH, S. 1410; vgl. Über EB, S. 59.

⁸⁶ D a m u s , S. 59.

⁸⁷ PH, S. 224; vgl. Über EB, S. 45.

⁸⁸ PH, S. 225. Der Mensch ist darauf angelegt, „sich selbst zu transzendieren“ (Wegzeichen, S. 11). Vgl. D a m u s , S. 69.

⁸⁹ PH, S. 1090.

⁹⁰ PH, S. 1093.

⁹¹ PH, S. 361.

⁹² PH, S. 341.

⁹³ Wir kennen „nur Vor- und Nachgeschmack, nicht jedoch ein Dabeisein“ (D a m u s , S. 73).

die modernen anthropologischen Bemühungen um das Phänomen der menschlichen Weltoffenheit, welche Bemühungen zu den Formeln etwa Plessners von der „exzentrischen Position“, Gehlens von der „riskierten Konstitution“, Ortega y Gassetts vom „utopischen Wesen“ geführt haben⁹⁴, durch die Blochsche Bestimmung des „*homo absconditus*“ ergänzt⁹⁵. All dies aber besagt nichts anderes, als daß der Mensch, und zwar nicht nur akzidentell, sondern substantiell, hoffendes Wesen ist, daß er sich essentiell beständig von dem losreißt, was ist⁹⁶ und daß er — wie besonders deutlich in Don Giovanni und Faust — einer Unruhe die Treue hält, „die so lange besteht, als nicht gefunden ist, was sie stillen könnte“⁹⁷.

Was nun den Inhalt des Blochschen Hoffnungsbegriffes betrifft, so ist nahezu selbstverständlich, daß er mit dem, was man gemeinhin darunter versteht, nicht identisch ist. Hatte Kant versucht, die reine Sittenlehre von der empirischen zu trennen, sie von den mehr oder weniger getarnten Glückseligkeitslehren der bisherigen Ethik abzugrenzen, um so den einzig haltbaren Begriff von Sittlichkeit zu bekommen⁹⁸, so ist Bloch bestrebt, den Begriff der Hoffnung in seiner Reinheit darzustellen, indem er ihn von dem landläufig stets vermeinten Merkmal kraftlosen Wunschdenkens befreit⁹⁹. Das bedeutet, daß nach Bloch Hoffnung weder dann in Funktion tritt, wenn alles Tun fehlschlagen ist noch dann, wenn alles, was zu tun war, schon vollbracht ist; vielmehr wird alle Aktivität, die bei Kant dem Hoffen vorherzugehen hatte, in dieses hineinverlegt¹⁰⁰. Hoffnung erwächst nicht aus einem Soll, sondern impliziert ein Soll, besser ist ein Soll. So wird Bloch nicht müde zu betonen, daß Hoffnung „ein praktischer, ein militanter Affekt“¹⁰¹ sei, der sich durchaus „*cum ira et studio*“¹⁰² äußere, daß sie „nie Weiches“ beinhalte, sondern von dem unbändigen Willen getragen erscheine: „es soll so sein, es muß so werden“¹⁰³, daß sie „an der Front des Weltprozesses“¹⁰⁴ stehe und nicht als illusionärer, sondern als „militan-

⁹⁴ Vgl. Über EB, S. 53.

⁹⁵ PH, S. 1406.

⁹⁶ Vgl. Ges. II, S. 55.

⁹⁷ Wegzeichen, S. 63.

⁹⁸ Grundl. Ak IV, S. 387 ff. = We IV, S. 11 ff.

⁹⁹ Das „Maximum von Optimismus“ muß mit einem „Maximum von Illusionslosigkeit“ verbunden bleiben (PH, S. 390). Hoffen ist nicht bloßes „*wishful thinking*“ (PH, S. 164).

¹⁰⁰ Moltmann sieht in Bloch den Vertreter eines „aktivistischen Messianismus“ (Über EB, S. 44).

¹⁰¹ PH, S. 127.

¹⁰² PH, S. 128; vgl. 591.

¹⁰³ PH, S. 167.

¹⁰⁴ PH, S. 230; vgl. 1625; vgl. Über EB, S. 34.

ter Optimismus¹⁰⁵“ an dessen gutes Ende glaube. „Optimismus ist ... nur als militanter gerechtfertigt, niemals als ausgemachter; in letzterer Form wirkt er, dem Elend der Welt gegenüber, nicht bloß ruchlos, sondern schwachsinnig¹⁰⁶“.

Hoffnung ist damit aus jeder falschen Abstraktheit gelöst, sie schwebt nicht unvermittelt über dem Realen, sondern ist an den konkreten Prozeß geschichtlicher Vermittlungen gebunden¹⁰⁷. „Leicht, sich von einem schlechten Ort weit weg zu wünschen. Aber die Straße aus ihm heraus ist weniger selbstverständlich, sie muß erst gelegt werden¹⁰⁸.“ Nicht darum geht es, die Ideale im Himmel aufzuhängen und die Welt im argen zu belassen¹⁰⁹, sondern der Welt treu zu bleiben¹¹⁰; Hoffnung zielt nicht ins Blaue, sondern „ins Vermittelt-Blaue¹¹¹“. Ja, es besteht sogar eine „Einheit von Hoffnung und Prozeßkenntnis¹¹²“. Aber bei der bloßen Kenntnis allein darf es nicht bleiben. Als „realistische Antizipation des Guten¹¹³“, getragen von dem Unbedingtheitsanspruch eines Don Quijote, der ausgezogen war, die ganze Welt vom Unrecht zu befreien¹¹⁴, treibt Hoffnung eine Praxis hervor, welche die bloße „Tatkraft in dauernden Abstraktionen¹¹⁵“ des komischen Ritters hinter sich gelassen hat. D. h. ihre einzig legitime Äußerungsform ist, mit einem Wort, der Sozialismus¹¹⁶. Er ist der wahre „Quartiermacher der Zukunft¹¹⁷“; das alleinige Mittel, die Hoffnungsgehalte in Existenz zu setzen, ist die „klassenlose Gesellschaft — *usque ad finem*¹¹⁸“; „*ubi Lenin, ibi Jerusalem*¹¹⁹“. Hoffnung ist nur als materialistische konsequent¹²⁰.

Dies wörtlich genommen, bedeutet nicht nur, daß die Straße zu dem schönen Ort, an den sich der Mensch hinwünscht, durch Abkehr von den Niederungen des Daseins und den Schwierigkeiten des konkreten Weges

¹⁰⁵ PH, 229; vgl. D a m u s, S. 69.

¹⁰⁶ PH, S. 1624; vgl. 277.

¹⁰⁷ Vgl. PH, S. 2.

¹⁰⁸ PH, S. 873 „Überfliegen der Zwischenglieder“ (D a m u s, S. 165), geschichtliche Vermittlungslosigkeit (Über EB, S. 40) entspricht also keineswegs, wie der Vorwurf lautet, der Blochschen Intention.

¹⁰⁹ PH, S. 196.

¹¹⁰ PH, S. 1161.

¹¹¹ PH, S. 727.

¹¹² PH, S. 727, Sperr. v. Verf. aufgehoben.

¹¹³ PH, S. 727.

¹¹⁴ Vgl. PH, S. 1234.

¹¹⁵ PH, S. 1225, Sperr. v. Verf. aufgehoben; vgl. 1221.

¹¹⁶ PH, S. 16.

¹¹⁷ PH, S. 1619. „Alles an den Hoffnungsbildern Nicht-Illusionäre, Real-Mögliche, geht zu Marx“ (PH, S. 16).

¹¹⁸ PH, S. 1622.

¹¹⁹ PH, S. 711.

¹²⁰ PH, S. 390.

nicht gefunden werden kann¹²¹, sondern daß dieser Ort selbst, statt irgendwo fertig vorhanden zu sein, erst vom Menschen geschaffen werden muß¹²². Arbeit ist die Vermittlungsinstanz zum Noch-Nicht des Zieles aller Hoffnungen¹²³, sie ist „Mittel zur Menschwerdung¹²⁴“, in ihr ist der Mensch Erzeuger der Geschichte¹²⁵ sowie der gesamten als „Prozeß“ verstandenen Wirklichkeit¹²⁶, in ihr bewährt sich das Militante des Blochschen Optimismus¹²⁷. Gelingen und Scheitern sind somit in die Hand des Menschen gegeben, er allein trägt die volle Verantwortung. Das Schicksal steht (wie in der Bibel, meint Bloch) „auf der Waage, und das endgültig entscheidende Gewicht ist der Mensch selbst¹²⁸“. Es gibt eine „Schuld des Unterlassens¹²⁹“, und die Trümmer einer einstürzenden Welt werden nicht wie im Falle einer Orientierung an magischen Wunschvorstellungen einen stoisch Unerschütterten treffen¹³⁰. Aber der „ständige Sarg neben jeder Hoffnung“ wird dafür sorgen, daß der Mensch nicht in „inadäquate Statik“ verfällt¹³¹, sondern tatkräftig und unbeirrt das Werk seiner Selbsterlösung betreibt.

IV. Das Bewußtsein des Zieles

So entscheidend die Fragen nach Möglichkeit und Berechtigung der Hoffnung in theoretischer Hinsicht auch sein mögen, für den Hoffenden selbst steht unstreitig der Hoffnungsinhalt und der Gewißheitsgrad seiner Gegebenheitsweise im Mittelpunkt des Interesses. Worauf also dürfen wir hoffen?

Setzte Marx unter Vernachlässigung der „Bezeichnungen der Zukunft...“ „neun Zehntel seines Schrifttums an die kritische Analyse des Jetzt¹³²“, so ist Bloch's Werk voll von Umschreibungen des Hoffnungsinhaltes. „Purer Hohlraumglaube¹³³“ ist ein Hoffen auf ein Nichts, „Be-

¹²¹ Vgl. PH, S. 146.

¹²² Vgl. PH, S. 923.

¹²³ PH, S. 1628; vgl. 924 f.

¹²⁴ PH, S. 286. „Die profane Eschatologie Blochs kennt nur die Verwirklichung des Menschen durch seine Arbeit“ (Über EB, S. 38). Vgl. Damus, S. 71.

¹²⁵ PH, S. 287 „... der archimedische Punkt (für die Geschichte) ist dem Marxismus der arbeitende Mensch“ (PH, S. 333). Vgl. 298.

¹²⁶ PH, S. 225; vgl. Über EB, S. 51.

¹²⁷ Vgl. PH, S. 229.

¹²⁸ PH, S. 1514; vgl. 1532.

¹²⁹ PH, S. 1172.

¹³⁰ Vgl. PH, S. 167.

¹³¹ PH, S. 363.

¹³² PH, S. 724.

¹³³ PH, S. 1530.

wußtsein des Ziels¹³⁴“ also jeder Hoffnung selbstverständlich. Die einzelnen Bestimmungen der Zielinhalte aber sind sehr verschieden. Da finden sich marxistische Begriffe wie Reich der Freiheit¹³⁵, klassenlose Gesellschaft¹³⁶, „Naturalisierung des Menschen, ... Humanisierung der Natur¹³⁷“, Aufhebung der Selbstentfremdung¹³⁸ neben solchen aus der christlichen Tradition wie Heil¹³⁹, Paradies¹⁴⁰, apokalyptisches Verschwinden dieser Welt¹⁴¹, in Verbindung mit mythologischen wie Goldenes Zeitalter¹⁴² oder magischen wie „Eingriff des Willens in die Welt ohne äußere Maschinerie¹⁴³“. Da werden Abstraktionen wie „Einklang des unverdinglichen Objekts mit dem manifestierten Subjekt¹⁴⁴“ oder „Vermittlung der Natur mit dem menschlichen Willen¹⁴⁵“ gebraucht und Konkretisierungen angeboten wie „Abschaffung des Todes¹⁴⁶“, Erfindung einer neuen Technik, die nicht auf Herrschaft gründet, sondern auf der Harmonie zwischen Mensch und Natur¹⁴⁷, Planung von idealen Städten¹⁴⁸, Ausgleich von „Seelenfrieden und Sinnenglück¹⁴⁹“, Freundschaft¹⁵⁰, Freiheit¹⁵¹. Da erscheint der Sinn aller Hoffnung als zur Heimat umgebaute Welt¹⁵² oder als erfüllter Augenblick¹⁵³ und, *quasi in summa*, als „das höchste Gut, hereinbrechende Seligkeit, die so noch nie da war¹⁵⁴“ und der gegenüber alle Ideale nur Mittel zum Zweck sind¹⁵⁵.

¹³⁴ PH, S. 726. Ein Fortschritt ohne Zielbezug ist weder meßbar noch real vorhanden (PH, S. 1626).

¹³⁵ PH, S. 149, 269, 728, 1532.

¹³⁶ PH, S. 725, 1622.

¹³⁷ PH, S. 277, 288, vgl. 729, 1382, 1383.

¹³⁸ PH, S. 306.

¹³⁹ PH, S. 268.

¹⁴⁰ PH, S. 127, 1331.

¹⁴¹ PH, S. 248.

¹⁴² PH, S. 1232.

¹⁴³ PH, S. 801.

¹⁴⁴ PH, S. 277; vgl. 298, 141, 1192, 1195.

¹⁴⁵ PH, S. 778.

¹⁴⁶ PH, S. 539; vgl. 1303, 1360 f.

¹⁴⁷ „Unsere bisherige Technik steht in der Natur wie eine Besatzungsarmee im Feindesland, und vom Landesinnern weiß sie nichts“ (PH, S. 814). Vgl. 812 f.

¹⁴⁸ PH, S. 863.

¹⁴⁹ PH, S. 1117.

¹⁵⁰ PH, S. 1133.

¹⁵¹ PH, S. 1137, 1094, 1413, 1627.

¹⁵² PH, S. 334, 1628, 1171.

¹⁵³ „Wäre der Inhalt des im Jetzt Treibenden, im Da Berührten positiv heraus ein ‚Verweile doch, du bist so schön‘, dann wären gedachte Hoffnung, gehoffte Welt am Ziel“ (PH, S. 338). Vgl. 347, 366, 1154.

¹⁵⁴ PH, S. 122; vgl. 335.

¹⁵⁵ PH, S. 198.

Nun ist die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Blochschen Zielbestimmungen nicht Ausdruck einer Verlegenheit, sondern der erklärten Absicht, jede Hypostasierung des Zieles zu vermeiden¹⁵⁶. Die subjektive Hoffnung, mit der gehofft wird, ist „sicher und gewiß... das von ihr Bezeichnete, also die objektive Hoffnung“ dagegen ist dies nicht und darf es nicht sein¹⁵⁷. Denn gehoffte Hoffnung wäre nach Bloch, „wenn sie bereits volle Zuversicht für sich hätte, gerade keine Hoffnung¹⁵⁸“, der Hoffnungsinhalt als „vollendete ‚Tatsache‘ höherer Ordnung¹⁵⁹“ wäre es, der „Hoffnung aufhöbe und zur abergläubischen Zuversicht machte¹⁶⁰“. Damit wird Hoffnung „die ausgemalte, ausgemachte, die unsinnig irreale, aber als real hypostasierte Mythologie ihrer Erfüllung¹⁶¹“ genommen, Hoffnung wird auf das Militante ihres Optimismus eingeschworen. „...die in der noch so unbeugsam, auch aktiv bis zum letzten anfeuernden, hoffenden Hoffnung bezeichnete Sache, die objektive Hoffnungssache... ist ihrer durchaus noch nicht garantiert sicher und gewiß; sonst wäre die Zuversicht der hoffenden Hoffnung, statt mutig und, wie so oft aufrecht-paradox zu sein, lediglich trivial¹⁶².“ Deswegen also darf das Ziel niemals als „völlig fertig-äußeres“ vorgestellt werden, weil es „ersterworben werden muß¹⁶³“, und zwar erworben werden muß als eines, das selber „noch nicht ist¹⁶⁴“, sondern das der Mensch erst zu erstellen hat. Intendiert ist also mit der bunten Vielfalt der Bestimmungen nicht der Verzicht auf konkrete Zielangabe, „nicht keine Antizipation (...), sondern das Novum einer prozeßhaft konkreten¹⁶⁵“. So kann es nicht verwundern, daß der Grundtenor aller Zielbeschreibungen der ist, das Erhoffte als „ein Noch-Nicht-Bewußtes, ein in der Vergangenheit nie bewußt und nie vorhanden Gewesenes, mithin selber eine Dämmerung nach vorwärts, ins Neue¹⁶⁶“ zu sehen, zugleich aber selbstverständlich als „die erfahrene Noch-Nicht-Erfahrung in jeder bisher gewordenen Erfahrung¹⁶⁷“. In einer Landschaft,

¹⁵⁶ Vgl. PH, S. 1585.

¹⁵⁷ PH, S. 1623.

¹⁵⁸ PH, S. 1624.

¹⁵⁹ PH, S. 1625.

¹⁶⁰ PH, S. 1523.

¹⁶¹ PH, S. 1523.

¹⁶² PH, S. 1624.

¹⁶³ PH, S. 1454.

¹⁶⁴ PH, S. 1625. „Das Eigentliche oder Wesen ist nichts fertig Vorhandenes“ (PH, S. 1625). Vgl. 337.

¹⁶⁵ PH, S. 726.

¹⁶⁶ PH, S. 86; vgl. 128, 134, 146, 187.

¹⁶⁷ PH, S. 368, Sperr. v. Verf.; vgl. 1088.

„die sich erst bildet¹⁶⁸“, liegt unsere unbekannte Heimat, in Utopia als entwerfender Vorwegnahme¹⁶⁹. Hoffnung hat ihr positives Korrelat in dem, was „sich noch nie und nirgends ganz begeben hat, doch als menschenwürdiges Begebnis bevorsteht und die Aufgabe bildet¹⁷⁰“, mehr noch, in der „noch unabgeschlossenen Daseinsbestimmtheit, über jeder *res finita*¹⁷¹“, die der Vervollkommenung durch den Menschen harrt.

Mag das Ziel auch ein Noch-Nicht-Bewußtes sein, so gibt es über die entscheidende Frage der Richtung, in der es zu suchen ist, keinen Zweifel. Wohl sind die Zielbestimmungen, die sich alle um das „*Summum bonum*¹⁷²“, die schlechthinige Vollkommenheit von schlechthin allem¹⁷³ herum bewegen, an jenseitsträchtiger Absolutheit nicht zu überbieten, aber Blochs Hoffungsgehalt liegt gerade mit dieser Absolutheit und unter Ein-schluß der Forderung nach apokalyptischer Zerstörung dieser Welt im Diesseits. Sein Philosophieren ist geradezu deutbar als der Versuch, den „Himmel auf Erden“ bzw. die „Erde (mit nichts als Jerusalem) im Himmel“ philosophisch zu erhellen¹⁷⁴. So kann es nicht Wunder nehmen, daß Bloch nicht nur (gemäß seinem heuristischen Prinzip, in möglichst allen Kulturerscheinungen den utopischen Vorschein aufzu-suchen¹⁷⁵) die Behauptung wagt, in den großen Religionen sei statt der einzelnen Hoffnungen „die Hoffnung selber versucht“ worden¹⁷⁶, sondern sogar jene: „... wo Hoffnung ist, ist Religion¹⁷⁷“, ja, daß er sogar die atheistische Patentlösung „*que Dieu n'existe pas*“ für ungenügend erklärt¹⁷⁸. Dennoch aber läßt sich für Bloch die Erfüllung der menschlichen Wünsche weder wie bei Laotse durch bloßes Vergessen erreichen¹⁷⁹ noch wie im Islam oder im institutionalisierten Christentum (von dem übrigens dasjenige Jesu unterschieden wird¹⁸⁰) durch „jenseitige Himmelsbilder¹⁸¹“.

¹⁶⁸ PH, S. 728. Die Erde ist der „unfertige Raum einer Szene, deren Stück in unserer bisherigen Geschichte noch keineswegs geschrieben worden ist“ (PH, S. 926).

¹⁶⁹ „... der Akt-Inhalt der Hoffnung ist die positive utopische Funktion“ (PH, S. 166). Vgl. 128.

¹⁷⁰ PH, S. 500.

¹⁷¹ PH, S. 4.

¹⁷² PH, S. 1411.

¹⁷³ PH, S. 1403.

¹⁷⁴ PH, S. 923.

¹⁷⁵ Vgl. PH, S. 727, 109; vgl. Über EB, S. 15, 9, 26.

¹⁷⁶ Vgl. PH, S. 1524.

¹⁷⁷ Vgl. PH, S. 1404; vgl. 1417.

¹⁷⁸ Wegzeichen, S. 189; vgl. 190.

¹⁷⁹ PH, S. 1445.

¹⁸⁰ „Ohne Atheismus kein wahres Christentum ...“ (Über EB, S. 121).

¹⁸¹ PH, S. 1302.

Vielmehr versucht er, „die eschatologische Verheißung ... vom Himmel auf die Erde zu holen¹⁸²“, d. h. das humanitäre Erbsubstrat aller Religion herauszudestillieren. „Numen, Numinosum, Mysterium, gar Nein zur vorliegenden Welt sind nie ein anderes als das geheime Humanum selber¹⁸³.“ Wollte man etwas anderes als striktesten Atheismus dahinter sehen, so hieße das, Bloch total mißverstehen (obwohl er behauptet: „Die durch den ehemaligen Gott bezeichnete Stelle ist so nicht selber ein Nichts.“)¹⁸⁴, einen speziellen Atheismus allerdings, der das „unter einem *Ens perfectissimum* Gedachte aus dem Anfang entfernt und es statt eines Faktums zu dem bestimmt, was es einzig sein kann: zum höchsten utopischen Problem, zu dem des Endes¹⁸⁵“. D. h., Gott wird eliminiert und seine Stelle neu besetzt, dasjenige, was man sich ursprünglich von Gott und in ihm erhoffte¹⁸⁶, wird zum irdisch zu schaffenden Ziel erklärt¹⁸⁷. „Gott“ gerät nicht mehr, wie es Damus formulierte, im Blick nach oben, sondern in dem nach vorn in Sicht¹⁸⁸, er wird quasi ein herzustellender Idealzustand. Das „Ende der Religion“ ist somit zwar „nicht einfach keine Religion, sondern — in den Weiterungen des Marxismus — Erbe an ihr, meta-religiöses Wissens-Gewissen des letzten Wohin-, Wozu-Problems: *Ens perfectissimum*¹⁸⁹“. Aber es läßt sich keineswegs behaupten, Bloch praktiziere einen Marxismus, dem eigentlich „zur Hochreligion nur noch Gott“ fehle¹⁹⁰ bzw. es erscheine nur noch als „besonders stolze Hartnäckigkeit, daß Bloch ... seine Hoffnung nicht auch noch Gott“ nenne¹⁹¹. In aller Schärfe hat sich unser Philosoph gegen diese Art Interpretation zur Wehr gesetzt und die Versuche zurückgewiesen, als bloßer Säkularisierer abgetan oder (wie schon Marx) hingestellt zu werden als einer, der „ehemals hohe Werte zu sehr herabgesetztem ... Preis“ verkaufe¹⁹². Schließlich ist der geheime Gehalt der Weltreligionen, eben ihr Humanum,

¹⁸² Über EB, S. 31.

¹⁸³ PH, S. 1410. „Was das Numinose verspricht, das will das Messianische halten: sein Humanum“ (PH, S. 1415).

¹⁸⁴ PH, S. 1412.

¹⁸⁵ PH, S. 1412.

¹⁸⁶ Vgl. PH, S. 1516. Schon für Feuerbach galt: „... die Götter sind die in wirkliche Wesen verwandelten Herzenswünsche“ (PH, S. 304). „Glaube ist einzig der an ein messianisches Reich Gottes — ohne Gott“ (PH, S. 1413). Vgl. Über EB, S. 58.

¹⁸⁷ PH, S. 1412 f.; vgl. Wegzeichen, S. 190. Der Raum Gottes bleibt „gleichsam als ein Hohlraum; dessen ‚Tiefenabmessungen‘ ... verraten den Grundriß eines künftigen Reichs der Freiheit“ (Über EB, S. 63).

¹⁸⁸ Damus, S. 76.

¹⁸⁹ PH, S. 1414.

¹⁹⁰ Über EB, S. 8.

¹⁹¹ Über EB, S. 13 f.; vgl. 32.

¹⁹² PH, S. 1609.

vormarxistisch eher verraten als verwirklicht worden, mußten diese vom Kopf auf die Füße gestellt werden. Die Säkularisierung dessen, was bisher nur magisch-mythisch da war, die Realisierung dessen, was nur als Vorschein existierte, kann nicht wiederum religiös vereinnahmt werden. Säkularisierung verwässert nicht den religiösen Hoffungsgehalt, sondern verwirklicht ihn in der Aufhebung¹⁹³. „Also ist ein guter Gehalt in der Tat nicht geschwächt, wenn er berichtigt wird¹⁹⁴.“ Sollte einer aber dennoch einwenden, Menschlichkeit sei nichts als „trivialisierter Menschensohn, proletarische Solidarität lediglich die Kitsch Ausgabe des urchristlichen Liebeskommunismus, das Reich der Freiheit lediglich das der Kinder Gottes — auf dem Niveau des gottlosen Aufklärerichts“, der gesamte Historismus, Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie bzw. „Pseudomorphose des jüdisch-christlichen Messianismus“, so muß er wissen, daß das für Bloch nicht mehr bedeutet als der Vorwurf an einen Piloten, „epigonal zu sein, weil bereits Elias durch die Lüfte gefahren sei¹⁹⁵“.

In völlig anderer Gegebenheitsweise erscheint der Hoffnungsinhalt bei Kant, obwohl sich seine Zielbestimmung formal nicht wesentlich von der Blochs unterscheidet: „...alles Hoffen geht auf Glückseligkeit¹⁹⁶.“ Auch die Kantische Definition: „Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht¹⁹⁷“, läßt sich nur scheinbar mit der Blochschen Auffassung vereinbaren. Bedenkt man nämlich, daß zum einen der einzig gangbare Weg zur Glückseligkeit für Kant, wie dargelegt, die Moralität und zum anderen, daß die Welt von Hause aus nicht dem sittlichen Handeln des einzelnen gemäß ist, daß, vereinfacht ausgedrückt, Moralität und Glückseligkeit in dieser Welt gerade nicht proportional sind¹⁹⁸, so ergibt sich folgende Sachlage: Gefordert ist, da die epikureische Synthese von Sittlichkeit und Glück („sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend“) wie auch die stoische („sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit“)¹⁹⁹ für Kant gleichermaßen ausscheiden, nichts anderes als eine Natur, die in Übereinstimmung mit dem sittlichen Wollen steht. Nun aber gebietet das moralische Gesetz „als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe,

¹⁹³ Vgl. PH, S. 1625.

¹⁹⁴ PH, S. 1613, Sperr. v. Verf. aufgehoben.

¹⁹⁵ PH, S. 1611 f.

¹⁹⁶ r. V. Ak III, S. 523 = We II, S. 677; vgl. pr. V. Ak V, S. 129, 130 = We IV, S. 260, 261.

¹⁹⁷ pr. V. Ak V, S. 124 = We IV, S. 255. „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen . . .“ (r. V. Ak III, S. 523 = We IV, S. 677).

¹⁹⁸ Vgl. pr. V. Ak V, S. 113 f. = We IV, S. 242.

¹⁹⁹ pr. V. Ak V, S. 111 = We IV, S. 239.

die von der Natur ... ganz unabhängig sein sollen²⁰⁰. D. h., das sittlich handelnde Wesen ist „nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst²⁰¹“, der Mensch hat es nicht in der Gewalt, in seinem Tugendstreben eine moralische Welt zu erstellen, innerhalb deren (u. a.) auch Glückseligkeit zu ihrem Recht käme. Da diese Glückseligkeit aber, was nicht wiederholt zu werden braucht, notwendiger Bestandteil des höchsten Gutes ist, muß, um der Sittlichkeit selbst willen, eine Macht gefordert werden, die diese Übereinstimmung von Tugend und Glück zustande bringt. Es bedarf „einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte²⁰²“, d. h., das Dasein Gottes ist moralisches Postulat²⁰³, theoretisch nicht erweisliche, aber praktisch notwendige Forderung²⁰⁴, ohne die sich Glückseligkeit nicht denken läßt.

Nun ist Glückseligkeit nicht der einzige Hoffnungsinhalt bei Kant; hinzu kommt die Unsterblichkeit²⁰⁵. Dabei zeigt sich erneut, daß die beiden Elemente des höchsten Gutes, die ja als Ausgangspunkte der Kantischen Bemühungen um die Zielbestimmung der Hoffnung fungieren, von unterschiedlicher Wertigkeit sind. Das zweite Element nämlich (die Glückseligkeit) ist selbst Hoffnungsinhalt, der auf ein Postulat (Gott) hinführt, während das erste (Sittlichkeit) zunächst nicht Gegenstand der Hoffnung ist, sondern nur einen solchen (Unsterblichkeit) als Postulat impliziert²⁰⁶. Kant begründet dies wie folgt: Das moralische Gesetz tritt dem Menschen stets als Gebot gegenüber, behält stets Pflichtcharakter, wird nie geliebt²⁰⁷, da ein endliches Wesen in diesem Leben den absoluten Anforderungen des Sittengesetzes nie völlig konform werden kann, Heiligkeit nicht zu erreichen vermag. Nun aber liegt es im Begriff des sittlich Guten, daß der Mensch dem Gesetz g a n z gemäß sei, d. h., Heilig-

²⁰⁰ pr. V. Ak V, S. 124 = We IV, S. 255.

²⁰¹ pr. V. Ak V, S. 124 = We IV, S. 255; vgl. Ak V, S. 133 = We IV, S. 242.

²⁰² pr. V. Ak V, S. 125 = We IV, S. 255.

²⁰³ Gott (und Unsterblichkeit) sind „Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens“ (pr. V. Ak V, S. 4 = We IV, S. 108). Vgl. pr. V. Ak V, S. 125 = We IV, S. 256; Rel. innerh. Ak VI, S. 139 = We IV, S. 806.

²⁰⁴ pr. V. Ak V, S. 122 = We IV, S. 253.

²⁰⁵ pr. V. Ak V, S. 123 = We IV, S. 253 f.

²⁰⁶ pr. V. Ak V, S. 122 = We IV, S. 252.

²⁰⁷ Liebe wäre „die Vollendung einer dem Gesetz gewidmeten Gesinnung ...“ (pr. V. Ak V, S. 84 = We IV, S. 206). Da aber der Mensch aus krummem Holz gemacht ist (Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Ak VIII, S. 23 = We VI, S. 41), steht für Kant fest: „Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen“ (pr. V. Ak V, S. 84 = We IV, S. 206).

keit ist „eine praktische Idee²⁰⁸“. Da also „kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins“ der Heiligkeit fähig ist und diese doch „als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden²⁰⁹“. M. a. W. Kant postuliert, so wie er um der Vollendung der Glückseligkeit willen Gott gefordert hatte, um der Vollendung des Tugendstrebens, d. h. der Möglichkeit ständiger Annäherung an das Ideal absoluter Sittlichkeit willen, individuelle Unsterblichkeit, die allerdings so sehr von dieser Approximation an die Moralität her verstanden wird (und insofern mit kraftlosem Wunschenken nicht das geringste gemein hat), daß sie auch als Hoffnung auf ewiges Tugendstreben, auf unbegrenzte Beibehaltung der in diesem Leben erworbenen moralischen Grundsätze erscheinen kann²¹⁰.

Die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, so lassen sich die Kantischen Aussagen bezüglich des Hoffnungsinhaltes zusammenfassen, ist nur unter der Voraussetzung von Gott und Unsterblichkeit möglich, das aber heißt: nicht „in einer Natur, die bloß Object der Sinne ist²¹¹...“. Es ist der christliche (innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft anzusetzende) Begriff des Reiches Gottes, der „allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge thut²¹²“. Wie im Christentum liegt Glückseligkeit als Hoffnungsinhalt nicht in dieser Welt²¹³, und es ist auf sie in diesem „Erdenleben keine Rechnung“ zu machen²¹⁴; die beste Welt (nach Kants Terminologie das sog. höchste abgeleitete Gut) beruht ganz auf dem Postulat der Wirklichkeit Gottes (des sog. höchsten ursprünglichen Gutes)²¹⁵, ist nur auf Grund dessen Tätigkeit und nicht auf Grund der unsrigen, denn es wäre „ein widersinnischer Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollten²¹⁶...“. Nur „in der intelligibelen Welt, unter einem

²⁰⁸ pr. V. Ak V, S. 32 = We IV, S. 143.

²⁰⁹ pr. V. Ak V, S. 122 = We IV, S. 252.

²¹⁰ pr. V. Ak V, S. 123 f. = We IV, S. 253 f.; vgl. pr. V. Ak V, S. 123 Anm. = We IV, S. 253 Anm.; vgl. Rel. innerh. Ak VI, S. 117 = We IV, S. 780.

²¹¹ pr. V. Ak V, S. 115 = We IV, S. 244; vgl. r. V. Ak III, S. 526 = We II, S. 681. Erst in einer moralischen Welt, in der wir „von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahieren“, läßt sich „ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit“ denken (r. V. Ak III, S. 525 = We II, S. 680).

²¹² pr. V. Ak V, S. 128 = We IV, S. 259.

²¹³ pr. V. Ak V, S. 129 = We IV, S. 260.

²¹⁴ Rel. innerh. Ak VI, S. 134 = We IV, S. 801.

²¹⁵ pr. V. Ak V, S. 125 = We IV, S. 256. „Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein“ (pr. V, Ak V, S. 130 = We IV, S. 261). Vgl. pr. V. Ak V, S. 130 = We IV, S. 262.

²¹⁶ Rel. innerh. Ak VI, S. 152 = We IV, S. 820.

weisen Urheber und Regierer²¹⁷“ kann das Ziel aller Hoffnung real werden, einer Welt also, in die wir nicht als reale Menschen mit Fleisch und Blut²¹⁸, sondern nur als intelligibele Glieder Eingang finden.

V. Schlußbemerkung

Kants Philosophie der Hoffnung basiert, wie gerade die letzten Ausführungen zeigen, auf der Annahme, daß sich der Zweck allen Hoffens in diesem Leben nicht verwirklichen lasse, Bloch dagegen weigert sich, die bestehenden Realitätsverhältnisse als absolute Grenze anzuerkennen und sieht in ihrer vernichtenden, positiv verwandelnden und bewahrenden Aufhebung die Möglichkeit der Realisierung aller Hoffnungsinhalte. Was dort Resignation angesichts der einer diesseitsorientierten Hoffnung entgegenstehenden Umstände ist, gibt sich hier als trotzig-militanter Optimismus, der an die Umsetzbarkeit der „Träume vom besseren Leben²¹⁹“ in konkretes Hier und Jetzt glaubt. Der Übertragung religiöser Lehrinhalte in das Begriffssystem der bloßen Vernunft bei Kant steht die Absicht Blochs gegenüber, diese Inhalte durch Säkularisierung vom Kopf auf die Füße zu stellen und sie zu real-geschichtlichen Aufgaben zu erklären. Kant baut, in Blochs Worten, „postulativ eine schönere Welt auf²²⁰“, seine Philosophie des Reiches Gottes „stört den Gott des Katechismus nicht²²¹“, während es Bloch um eine wirkliche Welt ohne Gott geht, der wir mit Fleisch und Blut angehören und die dennoch die Vollkommenheit des „Gottesreiches“ hat.

Alle eventuellen theologischen Argumente einmal zurückgestellt, hat Blochs Konzeption gegenüber der Kantischen unstreitig den Vorteil größerer Welt- und Lebensnähe. Warum, in der Tat, sollte man darauf verzichten, das Reich Gottes, wenn es möglich wäre, bereits in diesem Leben zu errichten, warum, wenn es Gott nicht gäbe, auf die Chance, zu sein wie Gott? Die Schwäche der Theorie Blochs aber liegt darin, daß er, trotz aller Betonung der Notwendigkeit einer „Vermittlung“ des Zieles (s. o.), einen Aufweis der Realmöglichkeit seines utopischen Entwurfes nicht geliefert hat. Bloch bleibt, in diesem Punkte hat (was nicht immer behauptet werden kann) die orthodox-marxistische Kritik tatsächliche Schwierigkeiten aufgedeckt, „dem Fernziel verhaftet²²²“, ohne dessen Erreichbarkeit mittels Analyse der Gegenwart (der einzigen Basis der Zu-

²¹⁷ r. V. Ak III, S. 526 = We II, S. 681.

²¹⁸ Vgl. Rel. innerh. Ak VI, S. 129 Anm. = We IV, S. 794 Anm.

²¹⁹ PH, S. 9.

²²⁰ PH, S. 167; vgl. 168, 192, 1349, 1350.

²²¹ PH, S. 1524.

²²² D a m u s, S. 165.

kunft, da die Gnade ausscheidet) erwiesen zu haben²²³. Kant auf der anderen Seite kann für sich in Anspruch nehmen, daß seine Theorie (sofern sie sich auf eine Welt bezieht, die dem naturwissenschaftlichen Zugriff entzogen bleibt) mit dem Insgesamt der empirischen Phänomene ohne weiteres in Einklang zu bringen ist, ja daß Hoffnung sogar als moralisch notwendig erscheint. Andererseits aber hat sein Entwurf den unbestreitbaren Nachteil, lediglich auf kritisch-kühlen, von einem herben Pflichtbegriff getragenen Postulaten aufzuruhen, bezüglich des Hoffnungsinhaltes, dem empirischen Glücksbedürfnis (beispielsweise soll unser Leib nicht am Zustand der Seligkeit teilhaben dürfen²²⁴) nur sehr wenig entgegenzukommen und zudem (wie übrigens jede Jenseitshoffnung) dem ständigen Vorwurf ausgesetzt zu sein, wegen eines u. U. illusionären Glücks im Jenseits ein mögliches Glück im Diesseits dranzugeben.

Dieser Widerstreit nun ist keineswegs zufällig. Er steht vielmehr, in seiner notwendigen formelhaften Vereinfachung der exemplarischen Gegenüberstellung von Bloch und Kant genommen, für eine prinzipielle Antinomie einer jeden Philosophie der Hoffnung. Je näher der absolut verstandene Hoffnungsinhalt an das Hic et Nunc rückt, desto utopischer erscheint er, je theoretisch unanfechtbarer er wird, desto weniger entspricht er dem tatsächlichen Hoffen des empirischen Menschen, desto weniger begehrenswert wird er. Die Alternative scheint also die zu sein, wie Bloch „aufrecht-paradox“ zu hoffen (s. o.) oder sich wie Kant in weiser Selbstbescheidung mit dem zu begnügen, was von der Wirklichkeit dieser Welt verschieden, dennoch aber, wie es beispielsweise eine Glaubenserfahrung welcher Art auch immer zeigen könnte, nicht nichts ist. Daß letztere Möglichkeit, die, wie im Falle Kants, zudem auf einem moralischen Soll basiert, „zu wenig“ böte, zu bescheiden sei, sich mit dem schwachen Abglanz eines realen Idealzustandes begnüge, kann erst dann behauptet werden, wenn dem Menschen das utopische Alles aus eigener Kraft zugänglich geworden, wenn der Mensch gottgleich geworden ist. Solange dies aussteht — und es gibt keinen zureichenden Grund, die Realmöglichkeit einer solchen Entwicklung anzunehmen —, muß das vermeintlich realitätsfernere Hoffnungsmodell als das realistischere erscheinen.

²²³ „... über die prozessuale Weiterentwicklung der Geschichte wird im Prinzip Hoffnung kaum ein Wort verloren“ (Über EB, S. 40).

²²⁴ Rel. innerh. Ak VI, S. 129 Anm. = We IV, S. 794 Anm.

Die kritische Begründung der Gotteserkenntnis bei Augustinus

Von Dr. Karl Anton Wohlfarth, Mainz

Christliche Theologie und Philosophie der Gegenwart werden in einem krisenhaften Ausmaß geprägt von der Frage nach der Möglichkeit von Aussagen über Bereiche, die empirisch nicht verifizierbar oder — um einen der Kernbegriffe K. Poppers anzuführen — nicht falsifizierbar sind. In der Philosophie schlägt sich diese Problematik in der Auseinandersetzung um die Rechtmäßigkeit einer Metaphysik nieder, die das Phänomen eines echten Transzendierens über die Grenzen der personalen Existenz und der erfahrbaren Welt hinaus kennt und in der Lage ist, dieses Transzendieren kritisch durch einen Seinsbegriff zu legitimieren, der die Gefahr des rein projektiven Selbstvorwurfes der Gottesidee vom Menschen her ausschaltet, ohne jedoch auf die phänomenale Aufweisbasis im menschlichen Denken zu verzichten. Für die Theologie bedeutet dieser Versuch eine Besinnung auf die Möglichkeit und die Grenzen begrifflicher Aussagen über Gott, die sich untrennbar mit der Frage nach der Methode und dem Ort von wahrer Erkenntnis überhaupt verbinden. Spätestens seit der umfassenden Auseinandersetzung der Neuscholastik mit der Transzendentalphilosophie I. Kants, die von dem belgischen Jesuiten J. Maréchal in dem fünfbändigen Werk: „Le point de départ de la métaphysique“ geführt wurde, steht die Frage nach der strengen Selbstbegründung von metaphysischen Aussagen an zentraler Stelle nicht nur des philosophischen, sondern auch des theologischen Problembewußtseins. Im deutschsprachigen Raum gab vor allem — neben den Beiträgen von K. Rahner und J. B. Lotz — die systematisch-methodische Grundlegung der Metaphysik von E. Coreth aus dem Jahre 1961 dem Neubedenken der philosophia perennis Anregungen, aber auch Anlaß, kritisch die „transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart“ auf ihre Tragfähigkeit für die geforderte Selbstbegründung der Metaphysik zu untersuchen. Es ist an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe, einen Beitrag zur Auseinandersetzung über die Verbindlichkeit der transzendentalen Methode zu liefern. Es geht uns vielmehr um den fundierten Hinweis, daß Augustins Begründung und Durchführung der Gotteserkenntnis folgerichtig aus der Begründung der Seinserkenntnis im reflexen Selbst-

¹ Vgl. das gleichnamige Werk von O. Muck, Innsbruck 1964. Zur kritischen Darstellung der transzendentalen Methode vgl. noch: J. de Vries, Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendente Methode?, in: Schol. 36 (1961), S. 481 ff. Ders., Fragen zur transzendentalen Methode, in: Schol. 40 (1965), S. 389 ff. H. Holz, Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik, Mainz 1966.

bewußtsein des Geistes erwachsen und wesentliche Merkmale dieser Ausgangsposition bis hin zur „*tenuissima forma cognitionis*“², der begrifflich geklärten Gotteserkenntnis, an sich tragen. Es wird weiter zu zeigen sein, daß diese Begründung am Modell der kritischen Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit von wahrer Erkenntnis geleistet wird und in diesem Sinne als transzendental in der „modernen“ Bedeutung dieses Begriffes angesprochen werden kann. Transzendental wird hier nämlich entsprechend der Definition I. Kants verstanden als Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“³. Das heißt: die transzendente Methode findet den Zugang zur Erkenntnis des Seienden in der Reflexion auf die Strukturen des Erkennens selbst. Das Ja zu dieser Methode schließt nicht von vornherein die Zustimmung der uneingeschränkten inhaltlichen Bindung der Seinsaussagen an die endlichen Strukturen des menschlichen Geistes ein. Hier liegt einer der Hauptunterschiede zur Transzendentalphilosophie I. Kants. Zwei weitere Vorbemerkungen müssen noch gemacht werden. Erstens kann hier keine erschöpfende Analyse sämtlicher Sachverweise im Werk Augustins gegeben werden⁴, und zweitens verzichten wir auf eine vorangestellte detaillierte Erläuterung der transzendentalen Methode in der Gegenwart. Vielmehr stellen wir an den entscheidenden Stufen der augustinischen Metaphysik der Übereinstimmung und Differenz zur transzendentalen Methode heraus.

I. Die Frage nach der Methode und dem Ort der Wahrheitsfindung

E. Przywara unterschätzt Augustins Bemühen, seinen Ansatz der Metaphysik kritisch abzusichern, wenn er über J. Maréchal schreibt, erst dieser habe dem christlichen Platonismus Augustins die „entscheidende erkenntnistheoretische Begründung gegeben“⁵ durch das Verfahren der Reduktion als Ausklammerung der Sinnesdaten und durch die Deduktion, die das absolute Sein Gottes als transzendente Bedingung der Ziel-sicherheit im menschlichen Erkenntnisstreben aufweist. Richtig ist, daß Maréchal in seinem Ansatz, im Gegensatz zu Augustinus, den Beitrag der objektiven Evidenz von unmittelbaren Bewußtseinsgehalten, die eine ontologische Aussage gestatten, hinter das Bemühen zurückstellt, die Finalität des Erkenntnisdynamismus vom absoluten Sein her zu begrün-

² lib. arb. II, 15, 39.

³ KrV B 25.

⁴ Vgl. dazu: Wohlfarth, K. A., Der metaphysische Ansatz bei Augustinus, Meisenheim 1969.

⁵ E. Przywara, Kantischer und thomistischer Apriorismus, in: Phil. Jhb. 42 (1929), S. 19.

den, ohne aber die Möglichkeit von Seinserkenntnis im Sinne von ontologischer Erfahrung in der Selbsterkenntnis zentral zu untersuchen. Augustin weiß auch um die Frage nach dem Letztsinn von „punktuellen“ wahren Erkenntnissen. Dieses Wissen verleiht dem Frageprozeß nach der Wahrheit die nicht abschließbare Struktur einer ständigen Selbstaufhebung einer jeden erreichten inhaltlichen Position⁶. Trotzdem stellt sich für ihn zunächst das Problem, wo Wahrheit überhaupt aufgewiesen und abgesichert werden kann. Da diese Wahrheit die Eigenschaften der Notwendigkeit und der Allgemeinverbindlichkeit besitzen muß, kann sie nur in der Seele des Menschen und dort auch nur im geistigen Teil gefunden werden. In der Trinitate umschreibt er den Geist als heuristisches Prinzip und als heuristischen Ort der Wahrheitsfindung: „*Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias, quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis*“⁷. Die radikale Ausklammerung der empirischen Erfahrungselemente bedeutet den Verzicht auf induktive Wahrheitsgewinnung und die Hinwendung zu apriorischen Strukturen des erkennenden Geistes. Die Abkehr von der Außenwelt führt konsequent zur Einkehr in den „inneren Menschen“ und dessen Tiefendimensionen. Weiterhin ist zu beachten, daß die Vernunft von Augustinus nach zwei verschiedenen Bereichen von Formalobjekten aufgegliedert wird. Einmal spricht er von der *ratio inferior*, die sich auf die Wahrheiten in den geschaffenen Dingen bezieht und zum anderen von der *ratio superior*, die die Verankerung der Wahrheit in Gott zum Gegenstand hat. Beide Aspekte rühren nicht an der wesenhaften Einheit des Geistes⁸, da sie die transzendente Zuständigkeit der Wahrheit für alle Stufen des Seins widerspiegeln, und da auch die Tätigkeit der *ratio inferior* unter das Kriterium der Wahrheit an sich fällt und von dort her ihre Letztbegründung erfährt.

II. Der Aufweis von unmittelbar evidenten Wahrheiten

Nach dem Hinweis auf das unbegrenzte Erkenntnisstreben des Geistes kann Augustin den ersten methodisch-systematischen Schritt zur wahren Gotteserkenntnis unternehmen: den Aufweis von absolut gewissen Wahr-

⁶ de Trin. XV, 2, 2: „Warum sucht man noch, wenn man begreift, daß unbegreiflich ist, was man sucht? Warum anders als deshalb, weil man nicht nachlassen darf, solange man in suchendem Bemühen um die unbegreiflichen Dinge voranschreitet, und weil immer besser und besser wird, wer ein so großes Gut sucht, das man sucht, um es zu finden, das man findet, um es weiter zu suchen? Denn es wird gesucht, auf daß es süßer (*dulcius*) gefunden wird, und gefunden, auf daß es inbrünstiger (*avidius*) gesucht wird.“

⁷ de Trin. X, 10, 14.

⁸ de Trin. XII, 3, 3: „*Et ideo quiddam rationale nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed ... in sui operis disperitur officium.*“

heiten in Form von apodiktischen Urteilen über das Sein von reflexen Bewußtseinsakten. Die Sinneserfahrung kam für die Absicherung von unzweifelhaft gewissen Urteilen nicht in Frage, da sie immer wieder die Frage nach der Realität und objektiven Erkennbarkeit der repräsentierten Außenwelt aufwirft. Folglich wendet sich Augustinus der Erkenntnis als rein geistiger Tätigkeit zu und macht den Geist selbst in seinen Akten zum Gegenstand der Analyse. Es taucht hier immer wieder der Einwand auf, der auf I. Kant und den Neukantianismus zurückgeht, eine solche ontologisch bedeutsame *reditio mentis ad se ipsam* sei unmöglich, da die Vernunft sich mit sich selbst entzweien müßte, um als Erkenntnisobjekt auftreten zu können. Die Selbsterkenntnis hat es nach dieser Auffassung immer nur mit einem phänomenalen Geist zu tun, der keinen Rückschluß auf ein An-sich-Sein seines Wesens und seiner Vollzüge zuläßt, so wenig wie er selbst die Dinge in ihrem An-sich-Sein zu erkennen vermag. Im Gegensatz dazu stellt sich für Augustin der Geist, der alles erkennt, selbst grundsätzlich in den Horizont der Erkennbarkeit. Die Gegenstandserhellung durch das Erkennen setzt zumindestens eine latente Autotransparenz des Erkennens selbst voraus, die für Augustinus Zeichen für die grundsätzliche Autotransparenz des Geistes ist⁹. Nach der Klärung der grundsätzlichen Möglichkeit einer ontologischen Selbsterkenntnis wendet sich Augustinus den geistigen Akten selbst zu. Es gilt, ein absolut wahres Urteil zu fällen, das nicht mehr legitim in Zweifel gezogen werden kann, da es einen unmittelbar evidenten Sachverhalt ausdrückt. Diese Evidenz findet sich in Zweifeln an der Möglichkeit solcher Urteile, das als Denkakt unzweifelhaft in seinem bewußten Sein gewiß ist, weil dessen Bezweiflung wiederum das, was bezweifelt wird, in actu vollzieht und praktisch konzidiert: „*Quamvis enim non noverimus an verum sit unde dubitamus, tamen dubitare nos noverimus, ac per hoc cum hoc dicimus, verbum est, quoniam quod novimus dicimus*“¹⁰. Selbst der Akt der Täuschung enthält als Akt Elemente, die in jedem geistigen Vollzug notwendig enthalten sind: „Was ist, wenn du dich täuschst“, fragt Augustinus in einer berühmten Textstelle im 11. Buch von *de Civitate Dei*, und er gibt die Antwort: „Auch wenn ich mich täusche, bin ich (*si enim fallor, sum*). Wer nicht ist, kann sich nicht täuschen und deshalb bin ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, wenn ich mich täusche, wie sollte ich mich über mein Sein täuschen, wenn es doch sicher ist, daß ich bin, sobald ich mich täusche? Weil ich also wäre, der ich mich täuschte, auch wenn ich mich täuschte, so täusche ich mich zweifellos darin nicht, daß ich um mein

⁹ de Trin. VIII, 6, 9: „... was nämlich wird so innerlich gewußt und was weiß, daß es selbst ist, wie das, wodurch das andere gewußt wird, nämlich die geistige Seele selbst.“

¹⁰ de Trin. XV, 15, 24.

Sein weiß¹¹.“ Dieser Text mündet in den erkenntnismetaphysisch bedeutungsvollsten, die Forderungen nach dem kritisch gesicherten Anfang erfüllenden Satz: „Die Folge davon ist aber, daß ich mich auch über das Bewußtsein meines Wissens nicht täusche.“ Wir stehen hier — um mit Maréchal zu reden — am *point de départ* der augustinischen Metaphysik, dort, wo sich Erkennen und Sein, Methode und Inhalt wechselseitig definieren und erläutern, da sich die Frage nach dem Sein als geistiges Sein und das Sein sich als untrennbar dem fragenden Geiste zugeordnet entdecken, und diese unmittelbar evidente funktionale Korrelativität in apodiktischen Urteilen ihren Niederschlag findet, die Augustinus methodisch gegen alle Einwände, sei es das Argument der Täuschung, sei es das Argument des Zweifels absichert. Anders als bei Descartes bildet für Augustinus nicht die Evidenz des Ichs den entscheidenden Gedanken für die kritische Begründung der Metaphysik, sondern die Gewißheit über das „ist“ des sich in seinem An-sich selbst zeigenden Seins eines geistigen Aktes. Augustinus vermeidet damit im ersten Schritt die Anfangsproblematik der Ichvergegenwärtigung und ihrer ontologischen Richtigkeit, obwohl nicht zu übersehen ist, daß er von der Möglichkeit einer echten Analyse des Ich überzeugt war, wie es der weitere Fortgang seiner introspektiven Metaphysik beweist. Für den ersten Schritt aber gilt: die Autotransparenz eines Bewußtseinsaktes ist identisch mit dem Gelichtetsein des Seins dieses Aktes. Insofern ist das Sein in noch ungeklärter unmittelbarer Präsenz das *primum notum* des Geistes. Augustin entspricht in seinem Ansatz den Ausführungen F. van Steenberghens: „Wer Bewußtsein erfährt, hat damit zugleich die Erfahrung von Sein. Diese Seinserfahrung schafft sich spontan Ausdruck in der Aussage: etwas existiert, aliquid est. Etwas, Wirklichkeit, Realität, existierend sind Termini, die alle die gleiche ursprüngliche Erfahrung wiedergeben. Bedeutungsunterschiede schwingen mit, deren genaue Bestimmung später fällig werden kann. Was wir aber stets ausdrücken, ist ein und dieselbe Erfahrung, welche die einfachste, die ständig durchhaltende, auch die dürftigste ist, die es gibt: die Erfahrung von ‚Sein‘ oder vom ‚Realen‘¹².“

Transzendental kann der Ansatz Augustins genannt werden, weil die Behauptung: es gibt absolut sichere Wahrheiten, nicht durch ein diskursives Beweisverfahren abgesichert wird, das auf Prinzipien zurückgreifen muß, deren Geltung selbst wiederum kritisch in Frage gestellt werden kann, solange, bis man auf ein unmittelbar einsichtiges Prinzip stößt. Vielmehr „beweist“ die operative Evidenz des Frage-, Zweifel- und Täuschungsvollzuges selbst die Unüberholbarkeit und damit die Transzendentalität der Einheit von Denken und Sein. Als methodisches Mittel

¹¹ Civ. Dei XI, 11, 26.

¹² F. van Steenberghen, Erkenntnislehre, Einsiedeln 1950, S. 111 f.

verwendet Augustin die traditionelle Figur der Retorsion, die die Behauptung, es gäbe keine Wahrheit, auf den Vollzug dieser Wahrheit zurückbeugt und dort aufzeigt, daß jede denkbare Infragestellung der Möglichkeit von Wahrheit sich nur unter Voraussetzung von Wahrheit formulieren kann. Dieses Verfahren gibt dem Seinsbegriff eine eigene Note. Sein wird kritisch als Erfüllung des Anspruches: es gibt Wahrheit, durch die Analyse seiner Verneinung, Bezweiflung usw. in seiner Notwendigkeit für die Aktualität dieser Vollzüge herausgestellt. Dieser Notwendigkeitscharakter in den apodiktischen Urteilen über die unmittelbare Evidenz von retorsiven Argumentationsverfahren wird in der reduktiven Thematisierung ihrer Voraussetzungen eine noch näher zu zeigende Schlüsselstellung einnehmen.

Nicht als transzendental zu bezeichnen ist Augustins Ansatz, wenn unter transzendental ein Verfahren verstanden wird, das meint, auf die Evidenz von unmittelbaren Wesenseinsichten verzichten und die Wahrheiten aus ihrer Letztverankerung in der absoluten Wahrheit begreifen und begründen zu können. Das ist sicher legitim und für den Fortgang und Abschluß der Metaphysik auch gefordert. Nur gilt für den Anfang der Metaphysik der Grundsatz der Gegenläufigkeit von *via essendi* und *via cognoscendi*. Erst muß die grundsätzliche Möglichkeit von Wahrheit aufgewiesen sein, bevor weitere Schritte in Richtung der absoluten Wahrheit unternommen werden können. Das hat Augustinus erkannt. Das Verfahren der Retorsion ersetzt bei ihm nicht die Notwendigkeit von unmittelbarer Evidenz der untrennbaren Einheit von Denken und Sein, einer Evidenz, die — unthematisch — die Einsicht in die Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips mitvollzieht, denn: nur wenn ich die Unvereinbarkeit zwischen meiner thematischen Leugnung der Möglichkeit von Wahrheit und meiner praktischen Bejahung dieser Möglichkeit durch den Vollzug der Leugnung anerkenne, besitzt die Retorsion ihre Überzeugungskraft. Man kann von einer Verbindung der „objektiven“ Methode, das heißt des die unmittelbare Evidenz des Sachverhaltes aufzeigenden Weges und der transzendentalen Methode bei Augustinus sprechen, die die Evidenz des Sachverhaltes in der fragenden *reditio mentis ad se ipsam* findet. Durch die retorsive Absicherung von evidenten Wahrheiten wird über die Evidenz eines An-sich-Seins hinaus deutlich gemacht, daß sich wahre Urteile notwendigerweise auf das Sein in irgendeiner Wirklichkeitsform beziehen müssen. Anders gesagt: Wahrheit und Sein werden am Anfang der Metaphysik von Augustin als auswechselbare Größen definiert¹³, die den weiteren Fortgang der Überlegungen Augustins bestimmen.

¹³ de Trin. VIII, 1, 2: „*Quia in essentia veritatis, hoc est verum esse, quod esse...*“

III. Der Schritt in den „Abgrund des Geistes“

Diese zentrale Phase der augustinischen Metaphysik führt die durch die Analyse des reflexen Selbstbewußtseins gewonnenen Ergebnisse reduktiv auf ihre tieferliegenden Bedingungen zurück. Der Geist zeigt in der punktuellen Selbsterkenntnis die relationale Struktur eines Ternars. Er gliedert sich nämlich in den Geist als Subjekt der Selbsterkenntnis (*mens*), den Geist als Objekt (*notitia*) und den Geist, der sich als identisch bleibender Geist in der Selbsterkenntnis wollend besitzt (*amor*). Die Dreigliedrigkeit zerstört nicht die wesenhafte Einheit¹⁴ des Geistes, sondern präsentiert in der ausdrücklichen Selbsterkenntnis nichts anderes als die latente Selbsteinsichtigkeit des Geistes; ontologisch gesprochen: die fundamentale Verbindung von Sein und Gelichtetsein im menschlichen Geist. Die Möglichkeit der ausdrücklichen Selbsterkenntnis setzt eine ursprüngliche Selbstkonzentration, eine Selbsthabe des Geistes voraus, die sich in das latente Selbstwissen (*memoria*), die untrennbar damit verbundene innerliche Selbsteinsichtigkeit (*intelligentia*) und die gegenseitige Durchdringung beider Größen als Ausdruck ihrer wesenhaften Zuordnung (*voluntas*) gliedert. Im Blick auf die korrelative Struktur der einzelnen Ternarglieder in der ausdrücklichen Selbsterkenntnis muß sich der Geist in seinem unausdrücklichen Selbstbesitz ebenfalls in einer unlöslichen Dreieinheit verstehen: so kann der Geist als *memoria* sich nur in Selbsteinsichtigkeit und Selbstwollen aktuell erinnern, wie er sich als *intelligentia* nur unter Voraussetzung einer sich selbst wollenden Identität erkennen und sich als *voluntas* nur unter Voraussetzung von sich selbst einsichtiger Identität wollen kann¹⁵. Es spricht aus den Ausführungen Augustins in dieser Phase der Metaphysik das Bemühen, die unrelativierbare Einheit von Wissen und Sein, wie sie in der thematischen Selbsterkenntnis aufleuchtet, zu vertiefen und die Geltung dieser Einheit weiter abzusichern. Schon hier wird deutlich, daß Augustinus dem Gedanken der Einheit des Wesens eine relative Priorität vor der Unterschiedlichkeit der Relationen einräumt. Entsprechend nimmt die *memoria* im Ternar eine bevorzugte Stellung ein. Sie ist der heuristische Ort der materialen Gehalte des Geistes. Ihre verweisende Struktur meint Augustin mit seiner Forderung: „*Noli foras ire, in te ipsum redi; in*

¹⁴ de Trin. IX, 5, 8: „*Nam et mens est utique in se ipsa, quoniam ad se ipsam mens dicitur; quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur, amans quoque amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat.*“

¹⁵ Die aufschlußreiche Stelle in de Trin. XV, 10, 13 lautet: Der Geist ist „kein Ankömmling, gleich als ob er zu seinem Selbst, sofern es schon war, von anderswo käme in diesem seinem Selbst, sofern es noch nicht da war... In der Tat hat er jedoch niemals aufgehört, seit er zu sein begann, sich seiner zu erinnern, sich einzusehen und zu lieben...“

*interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et te ipsum*¹⁶." Im zehnten Buch der „Bekenntnisse“ unterscheidet Augustinus scharf die *memoria* als „tiefgründigen Winkel“, in dem die Bilder der Sinneserfahrungen lagern von der *memoria* als „Innenraum, in dem die Ergebnisse der freien Wissenschaften hinterlegt sind“¹⁷. Diese Schicht der *memoria* hebt er wiederum ab von der *memoria* als Ort der Gemütsbewegungen wie Begierde, Furcht, Trauer und Freude. Als metaphysisch bedeutsame Schicht beschreibt er schließlich das Gedächtnis als den Ort der „*rationes aeternae*“, die den latenten materialen Gehalt des Geistes bilden, das „*verbum, quod intus lucet*“¹⁸, das von Gott mit dem Schöpfungsakt dem Geist mitgeteilt ist, so daß der Geist keine *tabula rasa* darstellt, sondern sich in die Vielfalt von inhaltlichen Apriori gliedert. Alles Wissen um einzelne Wahrheiten läßt sich deshalb als vermitteltes Wissen definieren, das ein fundierendes Wissen um die Wahrheit schlechthin voraussetzt. Ausdrückliches Wissen vollzieht sich bei Augustinus als „*scientia de scientia et visio de visione et intelligentia, quae apparet in cogitatione de intelligentia, quae in memoria iam erat, sed latebat*“¹⁹.

Welche Bedeutung kommt den *rationes aeternae* im Zusammenhang der augustinischen Metaphysik zu? Wir sahen, daß es absolut wahre Urteile gibt, die Augustin operativ im wahrheitsuchenden Geist aufgewiesen und retorsiv abgesichert hat. Wahrheit wurde als sich selbst gelichtetes geistiges Sein definiert. Mit dieser anfänglichen Definition berührt Augustinus aber schon den uneingeschränkten ontologischen Gehalt der „Idee“ Wahrheit, denn es gilt die Bedingung: „*Verum autem non potest esse, si veritas non sit*“²⁰. In die Sprache der heutigen Ontologie umgesetzt heißt das: Augustin erkennt die ontologische Differenz zwischen dem Sein des begrenzten Denkaktes, das er durch den Begriff „wahr“ wiedergibt und der transzendentalen Erstreckung des Seins, die er in den *rationes aeternae* näher zu fassen sucht. Im unmittelbaren Vollzugswissen des Geistes vollzieht sich „immer schon eine Urabhebung des Seins von meinem Sein: ich weiß im Vollzug um mein Sein, und ich weiß damit zugleich um Sein überhaupt, das mehr ist als mein Sein und alles schlechthin umgreift. So ist im Wissen um Sein eine Differenz gesetzt zwischen meinem Sein und dem Sein überhaupt“²¹. So drückt sich in der Normativität der Wahrheit für die wahren Urteile die ontologische Vorgegebenheit und die unrela-

¹⁶ ver. rel. 39, 72.

¹⁷ Conf. X, 9, 16.

¹⁸ de Trin. XV, 2, 4.

¹⁹ de Trin. XV, 21, 40.

²⁰ Sol. II, 2, 2.

²¹ E. Coreth, Metaphysik, Innsbruck 1964, S. 163.



tivierbare Zuständigkeit des Seins für das Seiende aus, und es liegt eine ontologische Aussage vor, wenn Augustinus schreibt: „Unsere Urteile fällen wir nach jenen inneren Wahrheitsregeln, die wir gemeinsam erkennen, über sie selbst urteilt keiner²².“ Es handelt sich also um einen funktionalen Wahrheits- beziehungsweise Seinsbegriff, der nicht in einer autarken Region von reinen Wesenheiten ästhetischer, logischer oder ethischer Qualität angesiedelt ist, sondern aus dem erfahrbaren und aufweisbaren geistigen Seinsvollzug des Menschen heraus operativ beschrieben und reduktiv erweitert wurde. Das Sein weist sich aus als Wahrheit, Einheit und Gutheit, weil sich der endliche Geist in seinen Akten als einheitliches, daseiendes und sich selbst wollendes und liebendes Phänomen unmittelbar erfahren und verstehen kann. Gleichzeitig erkennt der endliche Geist die raumzeitliche Begrenzung seiner ausdrücklichen Präsenz und deren Differenz zu seinem latenten Geistgrund in der Reflexion über die memoria: „*Sed cum se ipsam novit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat*²³.“ Der Geist ist gezwungen, über sich selbst in seiner Kontingenz hinauszugehen, sich selbst zu durchschauen und die absolute Wahrheit als Bedingung der Möglichkeit von wahren Erkenntnissen anzunehmen: „*In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam... in nobis... vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus*²⁴.“ Wie sehr Augustinus die rationes aeternae aus ihrer funktionalen Bindung an die menschlichen Erkenntnisvorgänge entwickelt, zeigen seine Ausführungen über die Einheit. Für ihn ist es gewiß, daß „wir keinem Körper die wahre und reine Einheit zugestehen können²⁵.“ Dennoch „ist es nur mittels der unterscheidenden Funktion des Einheitsbegriffes möglich, daß soviel in ihm aufgezählt werden kann²⁶.“ Das heißt: Das Wissen um die Einheit einer beliebigen empirischen Größe ist nur möglich unter der Voraussetzung, „daß ich weiß, was die Einheit ist, denn ohne sie könnte ich das Viele im Körper nicht zählen²⁷.“ Augustin macht hier keine spezifische Aussage über mathematische Probleme, vielmehr geht es ihm um den Hinweis, daß die Erfahrung und der endliche Geist aus sich heraus immer nur mittelbare, nicht notwendige Erkenntnisse liefern können, so daß die Notwendigkeit in den wahren Urteilen — am transparentesten in der Mathematik —

²² lib. arb. II, 12, 34.

²³ de Trin. IX, 6, 9.

²⁴ de Trin. IX, 7, 12.

²⁵ lib. arb. II, 8, 22: „... et propterea nullum corpus vere pureque unum esse concedimus...“

²⁶ lib. arb. II, 8, 22: „... in quo tamen non possent tam multa numerari nisi illius unitus cognitione discreta.“

²⁷ Ebd.

auf eine welt- und vernunfttranszendente Herkunft verweist. Sehr oft wird in diesem Zusammenhang der Vorwurf erhoben, Augustin begehe mit seiner Lehre von den *rationes aeternae* einen unerlaubten, weil kritisch ungesicherten Übergang von der logischen zur ontologischen Ebene²⁸. Auch J. Hessen verkennt unseres Erachtens die Ausgangsbasis der augustini- schen Metaphysik, wenn er schreibt, daß „Augustins Gottesbeweis nicht im realen, sondern im idealen Bereich, in der Sphäre des reinen Gedan- kens entspringt²⁹“, die Hessen einige Seiten weiter als etwas „Ideales- Abstraktes³⁰“ bestimmt. Wäre dem so, dann würde das Urteil W. Falken- hahns zutreffen, der Augustins Gottesbeweis als einen „Schluß von den *incommutabiliter vera* auf eine *reale veritas incommutabilis*“, als „Übergang von der logischen zur ontologischen Ebene³¹“ bezeichnet, damit aber wieder das Problem der Metabasis aufwirft. Einerseits weist J. Hes- sen die Verkürzung des augustinischen Wahrheitsbegriffes zu einem „bloß idealen Sein, einer Sphäre des reinen Geltens³²“ mit Recht zurück, an- dererseits begnügt er sich zur Begründung seiner Auffassung mit dem platonisierenden Hinweis: „die *incommutabiliter vera* bilden eine Einheit, insofern sie *vera* sind. Wahrheit besagt ja Deckung von Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit. Eine solche Identität liegt aber bei allem Intelli- giblen vor. Denn hier ist die Idee Realität und die Realität zugleich Idee, das heißt idealer Natur³³.“ Hessen übersieht die operative Ermittlung der Wahrheit als evidente Einheit von Denken und Sein im ausdrücklichen Selbstbewußtsein und unterschätzt den Zusammenhang zwischen der logischen Geltung der Wahrheit und der ontologischen Verankerung dieser Geltung als Ausdruck der Logosbezogenheit des Seins. Die *rationes aeternae* gelten bei Augustinus nicht als rein logische Regeln der richtigen Verknüpfung von Aussageelementen, sondern werden kritisch als not- wendige Elemente, die Sein beanspruchen, durch den Vollzug dieses An- spruchs als Bedingung der Möglichkeit einer jeden Seinsaussage auf- gewiesen und im ständigen Rückgriff auf diesen operativ-ontologischen Ausgangspunkt über die punktuelle Existenz der prädiszierenden Vernunft hinaus auf ihren zureichenden Grund hin ausgelegt. Die Wahrheit schlechthin ist eben nicht — wie B. Kälin meint — ein „hypostasierter Allgemeinbegriff³⁴“, der durch Abstraktion gewonnen wäre — ein Ver-

²⁸ So. u. a. J. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962, S. 215. W. Falkenhahn, *Augustins Illuminationstheorie im Lichte der jüngsten Forschungen*, Köln 1948. B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920.

²⁹ J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Leiden 1960, S. 122 f.

³⁰ Ebd. S. 140.

³¹ W. Falkenhahn, a. a. O. S. 133.

³² J. Hessen, a. a. O. S. 124.

³³ Ebd. S. 125.

³⁴ B. Kälin, a. a. O. S. 71.

fahren, das Augustin fremd ist —, sondern wird als notwendige Bedingung der Möglichkeit der Notwendigkeit von Wahrheit im endlichen Seienden an Hand von evidenten Bewußt-Seinsurteilen aufgewiesen. Erst diese reale Notwendigkeit der Wahrheit im endlichen Vollzug motiviert und legitimiert den Rückschluß auf eine höhere Ebene der Wahrheit, stellt eine stets auf die Gehalte der menschlichen Erkenntnis zurückgreifende Thematisierung der dort erschlossenen virtuell unendlichen Dimension der Wahrheit dar und „sucht das Seiende, das seinem Formalobjekt, dem Seienden als solchem, voll entspricht und das imstande ist, das Weiterstreben des Verstandes über jedes endliche Objekt hinaus zu begründen. Dieses Seiende kann aber nur das unendliche und subsistierende Sein sein³⁵“. Fassen wir zusammen: Augustins Wahrheitsbeweis bewegt sich vom ersten Schritt der Überlegungen an nicht auf einer strikt ontischen oder logischen Ebene, sondern auf der Ebene der Ontologie und entfaltet dort reduktiv den Zusammenhang von bedingten und unbedingten Urteilelementen³⁶. Erst dann ist der deduktive Schluß legitim: Nur unter Voraussetzungen von absoluter Wahrheit sind die Wahrheiten im Seienden und in der endlichen Vernunft möglich. Damit hat Augustinus die Begriffe erarbeitet, die notwendig sind, um zu einer inhaltlichen Aussage über Gott zu kommen.

IV. Möglichkeiten und Grenzen der Gotteserkenntnis

Um die Beziehungen zwischen Gott und Mensch in den Grenzen der Schöpfungsdifferenz deutlich zu machen und um Position und Negation in der Gotteserkenntnis herauszustellen, betont Augustinus zwei sich ergänzende Bewegungen: die „Erleuchtung“ (*illuminatio*) des Menschen durch Gott bei der Erkenntnis der rationes aeternae und das Streben des Menschen zu Gott in den Akten des Willens und der Liebe. Der menschliche Wille, so können wir kurz seine komplexe Verflechtung mit dem aufgewiesenen Seinsbegriff umschreiben, ist das Hinwollen zum Sein-an-sich in seiner ganzen Fülle und Subsistenz, das jede Sicherheit eines wissenden Habens des Seins, zu dem die Tendenz nach Sicherheit in unserem Erkenntnistreben neigt, immer wieder in Frage stellt und aufhebt. In der beton-

³⁵ W. Brugger, Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis, in: Mélanges J. Maréchal, Brüssel/Paris 1950, Bd. II, S. 115.

³⁶ Wir stimmen M. Grabmann zu, der in seinem Buch: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Münster 1924, S. 15 schreibt: „Die eigentliche Begründung der cognitio in rationibus aeternis, der Schau in Gott, in den ewigen göttlichen Ideen, entnimmt Augustinus aus der Natur unserer Urteile und Wahrheitserkenntnisse zuerst aus dem absoluten und unveränderlichen Charakter unserer Urteile.“

ten Metaphysik des Willens schlägt sich bei Augustin die wachsende Einsicht in die Unzulänglichkeit³⁷ unseres begrifflich zuhandenen Wissens um das Sein Gottes nieder, die sich mit der introspektiven Erkenntnis verbindet, daß der endliche Geist mehr ist als die Summe seiner Aussagen. Schon die Selbsterkenntnis zeigte in den Schwierigkeiten, begrifflich das Wesen des Geistes zu erfassen, die tiefergehende Schwierigkeit, das Wesen des Seins in den Griff zu bekommen. Dies bedeutet: die Analogia entis zeigt sich dem fragenden Geist als Analogia mentis, nämlich als unauflöslieche Einheit von Wissen und Nichtwissen. Beide Elemente kennzeichnen die augustinische Frage nach der Wahrheit in Gott, denn jede erreichte Wissensposition muß sich selbst negieren, um sich zu einer höheren Ebene des Wissens zu vermitteln. Der menschliche Geist ist bei Augustinus die sich ihrer selbst bewußte und sich reflex vertiefende Analogie des Seins. Der menschliche Geist kann in dieser Analogie auf Grund seiner Endlichkeit nicht der zureichende Grund für die Erkenntnis von absoluten Wahrheiten sein. Vielmehr garantiert letztlich die seinsmäßige Abhängigkeit des endlichen vom göttlichen Geist die vermittelnde Notwendigkeit und Gewißheit von Wahrheit. Um diese Funktion der Vermittlung in der Analogia mentis zu verdeutlichen, gebraucht Augustin das Bild des „erleuchteten Lichtes“ in einer differenzierenden Weise. Einmal bezeichnet er es als „*lux visibilis*“³⁸, das die Schönheit der Tiere, Pflanzen und der leblosen Körper ausmacht und dem Betrachter anschaulich die Existenz eines Schöpfers nahelegt. Zum andern umschreibt Augustinus die normative, aus der empirischen Erfahrung nicht zu gewinnende apriorische Wahrheit mit dem Symbol des „inneren Lichtes“ (*lux interior*³⁹), das der „Sonne“ und der „Feuerflamme“ vergleichbar, jede wahre Erkenntnis ermöglicht, sich aber gleichzeitig in seinem An-sich der endlichen Vernunft entzieht. Augustin kann deshalb, ohne in einen Widerspruch zu geraten, dieses Licht als „öffentliches Licht“ (*publicum lumen*⁴⁰) und als „verborgenes Licht“ (*secretum lumen*⁴¹) bezeichnen, da beide Aspekte nichts anderes als die Verbindung von Transzendentalität und Transzendenz der Wahrheit zur analogen Einheit des menschlichen Geistes ausdrücken. „Öffentlich“ ist das Licht der Wahrheit, weil es in jeder wahren Erkenntnis „aufleuchtet“, diese ermöglicht und durch reduktive Analyse als transzendente Bedingung erschlossen werden kann. Ontologisch gesprochen: „Öffentlich“ spiegelt den überkategorialen, formalen Horizont des Seins

³⁷ Enn. in ps. 85, 12: „*Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit.*“ Trac. in Ioann. ev. 13, 5: „*Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo.*“

³⁸ lib. arb. III, 5, 12.

³⁹ lib. arb. II, 8, 23.

⁴⁰ lib. arb. II, 12, 33.

⁴¹ Ebd.

in seiner Notwendigkeit für die menschliche Erkenntnis wider, ohne daß dieses Sein in seinem materiellen Reichtum begrifflich erschöpfend wiedergegeben werden könnte. Auf diesen Aspekt bezieht sich das Licht als „*secretum lumen*“, als der menschlichen Erkenntnis sich entziehendes Licht; positiv gesagt: ein Hinweis auf die Transzendenz der absoluten Wahrheit. Dieses Verhältnis der Bindung und Abkünftigkeit durchformt die gesamte Schöpfung und gipfelt im menschlichen Geist, dessen Besonderheit und Auszeichnung in der reflexen Vergegenwärtigung der analogen Teilhabe der Gesamtschöpfung und in der ausdrücklichen Bejahung dieser Teilhabe besteht. So ist der menschliche Geist selbst Licht, indem er die Bezogenheit der Dinge im Blick auf seine eigene Existenz durchleuchten und in ihrem göttlichen Ursprung festmachen kann und in diesem Prozeß der wachsenden Einsicht die absolute Identität von Wissen und Sein in Gott als stets transzendent bleibenden gnoseologischen und ontologischen Ursprung seiner eigenen Ursprunghaftigkeit anerkennt und bejaht⁴². Gotteserkenntnis vollzieht sich so bei Augustinus als Thematisierung der ontologisch gedeuteten „*abstrusior profunditas*“⁴³ des Geistes, als sich selbst erschließende und wollende Analogie des Seins. Mit der Deutung der augustínischen „*illuminatio*“ als Aktivität des analog auf Gott bezogenen menschlichen Erkenntnisdynamismus stützen wir uns auf diejenige Richtung der Augustinusinterpretation, die auf Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus zurückgeht und in der Gegenwart unter anderem durch Gelehrte wie Charles Boyer und Etienne Gilson vertreten wird. E. Gilson schreibt: „Der Mensch ist, soweit er mit Verstand begabt ist, ein von Gott erleuchtetes Wesen“⁴⁴ und übernimmt damit die Deutung, die Thomas von Aquin der augustínischen Illuminationstheorie gibt, indem er den Gedanken der Seinsteilhabe des menschlichen am göttlichen Geist in der *analogia mentis* als Kern der *illuminatio* herausstellt: „Man sagt, etwas werde in einem anderen als in seinem Erkenntnisgrund erkannt, wie wenn wir sagen, in der Sonne werde gesehen, was durch die Sonne gesehen wird. Und so muß man sagen, erkennt die menschliche Seele alles in den ewigen Urbildern (*in rationibus aeternis*), weil wir alles durch Teilhabe an ihnen erkennen“⁴⁵. Fassen wir kurz die erarbeiteten Ergebnisse in fünf Punkten zusammen:

⁴² Das ist u. E. der Sinn der augustínischen Illuminationstheorie nach Nicole Malebranche, wenn er sagt: „*Nous voyons toutes choses en Dieu*“. Vgl. die Ausführungen des Nik. von Kues über das Verhältnis von mittelbarem und unmittelbarem Ursprung in „*de principio*“.

⁴³ de Trin. XV, 21, 40.

⁴⁴ E. Gilson, Der hl. Augustinus. Eine Einführung in seine Lehre, Hellerau, 1930, S. 51.

⁴⁵ S. Th. I, 84, 5.

1. Stufe: Frage nach der Methode und dem Ort der Wahrheitssuche. Augustin klammert die Daten der Außenwelt, die durch die Sinneserkenntnis repräsentiert werden, aus. Der Geist erkennt sich als sich selbst begründendes und erschließendes Prinzip der Seinserkenntnis (anfängliche Identität von Methode und Inhalt der Metaphysik).
2. Stufe: Aufweis der grundsätzlichen Möglichkeit von Wahrheit. Augustin ermittelt Wahrheit in der unmittelbaren Evidenz von Bewußtseinsvollzügen. Kritisch abgesichert wird diese Evidenz durch das Verfahren der Retorsion, die die operative Notwendigkeit von Wahrheit für verstehbare geistige Akte herausarbeitet (transzendente Methode). Als Ergebnis steht die unmittelbar einsichtige korrelative Einheit von Denken und Sein im menschlichen Geiste und die grundsätzliche Erkennbarkeit des Seins fest.
3. Stufe: Augustin wendet sich der vertikalen Dimension des Geistes zu und fragt nach dem zureichenden Grund unseres Wissens von Wahrheit. Dabei erhellt sich an den „*rationes aeternae*“, die in der *memoria* aufleuchten, die Differenz von Grund und Begründetem in der analogen Beziehung der Wahrheit als operatives Apriori in der Selbsterkenntnis zur Wahrheit in ihrem An-sich-Sein. Die Verbindung beider Aspekte zur *Analogia mentis* verdeutlicht Augustinus in der Illuminationstheorie. Eine mögliche Interpretation dieser Illumination bietet der Gedanke der Teilhabe des geschaffenen am ungeschaffenen Geiste Gottes. Augustin führt den menschlichen Geist als vermittelten Ursprung geistiger Akte auf den unmittelbaren Ursprung des göttlichen Geistes zurück.
4. Stufe: Im Wissen um den analogen Charakter der Erkenntnis der *rationes aeternae* kommt der Mensch zur Gotteserkenntnis, die sagt, was Gott nicht ist und weniger, was er ist. Augustinus vertieft die *Theologia negativa* des Neuplatonismus und kommt, auf der höchsten Ebene des rationalen Erkenntnistrebens, zur Einsicht in den Charakter der *docta ignorantia* unseres Wissens von Gott.
5. Stufe: Von dort her motiviert sich die Hinwendung zur praktischen Gotteserkenntnis in der Hingabe des ganzen Menschen an das „Schwergewicht des Willens“⁴⁶ in der Gottesliebe. Weiterhin eröffnet die ängstliche Gotteserkenntnis den Raum für den konkreten Glauben und das Vertrauen auf das geschichtliche Offenbarungszeugnis. So mündet der rationale Weg der augustininischen Metaphysik auf ihrem Höhepunkt in die gläubige Existenz in der Gemeinschaft der Kirche.

⁴⁶ Conf. XIII, 9: „*pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror.*“

Kommunikation und Narzißmus

Zur Problematisierung des Wahrheitsbegriffs in der Kontroverse zwischen K. Rahner und H. Küng

I.

Von Kontroversen darf man nicht erwarten, daß sie Probleme lösen. Ihr Spezifikum liegt vielmehr in einer Verschiebung der Differenziertheit von den Details in das Grundsätzliche; sie virtualisieren die minutiöse Kleinarbeit des wissenschaftlichen Alltags, lenken das Reflexionspotential in die wechselseitig sich stimulierende Ausformulierung fundamentaler Thesen und schärfen das Profil von Theorien dadurch, daß sie die theorieimmanente Rückkoppelung von Einzelanalysen und globalen Thesen durch einen gegenseitigen Außendruck ergänzen. Weil die Interferenz zweier konträrer Intentionen nicht selbst nochmal einer oder beiden Intentionen je für sich verfügbar ist, wird im Effekt oft manches der Latenz entrissen, was gar nicht unmittelbar oder primär anvisiert war. Neue Alternativen werden sichtbar und neue Perspektiven drängen sich auf.

Wer die in den „Stimmen der Zeit“ ausgetragene¹ und durch einen Sammelband² recht einseitig gewordene Kontroverse zwischen H. Küng und K. Rahner und die in einem Suhrkamp-Theorie-Band dokumentierte Diskussion zwischen J. Habermas und N. Luhmann³ verfolgt hat, der wird eine Konvergenz beider Streitgespräche in einer Problematisierung dessen, was Wahrheit ist, bemerkt haben. Mit diesem Problem befassen sich die folgenden Bemerkungen. Es soll zunächst (II.) die in dem theologischen Streitgespräch offenkundige Uneinigkeit über den Wahrheitsbegriff mit Hilfe der Beziehung zwischen Subjektivität und Intersubjektivität oder, weniger personal und mehr relational, zwischen Reflexivität und Reziprozität auf ihren Ursprung hin transparent gemacht werden. Anschließend (III.) wird, als eine Art stimulierender Informationsspritze, aus der soziologisch-philosophischen Kontroverse die „Konsensustheorie der Wahrheit“ von Habermas kurz skizziert; von hier aus ergeben sich (IV.) noch einige Notizen zum Wahrheitsbegriff in der Theologie

¹ H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Einsiedeln 1970; K. Rahner, Kritik an Hans Küng, in: Stimmen der Zeit 186 (1970) 361–377; H. Küng, Im Interesse der Sache, ebd. 187 (1971) 43–64, 105–122; K. Rahner, Replik, ebd. 145–160.

² K. Rahner (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng (Quaestiones disputatae Bd. 54), Freiburg/Br. 1971.

³ J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung? Frankfurt 1971.

und (V.) eine Konkretion der größtenteils formalen Reflexionen in der Rückkehr zum Ausgangsproblem der Infallibilität⁴.

II.

Rahners Reflexionen zum Wahrheitsproblem, die er gegen Künigs „Anfrage“ an das Dogma der Infallibilität vorbringt, applizieren sein transzendentaltheologisches Schema auf die Materie, aus der es ursprünglich eruiert wurde: Erkenntnis und Wahrheit⁵. Das Verhältnis von transzendentaler Einheit und kategorialer Vielheit, eine Variante der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem, diente schon als Interpretationsfolie sehr heterogenen Fragen: das Gebot der Liebe unter den vielen Geboten, das eine Opfer und die vielen Messen, die absolute Zukunft und die menschlichen Zukunftspläne, der eine Heilsbringer und die vielen personalen Heilsvermittlungen, päpstlicher Primat und Episkopat, die göttliche Offenbarung und die heiligen Schriften, *fides qua* und *fides quae creditur*. Um „die Notwendigkeit absolut bejahbarer Sätze“ darzutun, unterstellt Rahner eine „letzte freie Grundentscheidung und Grundbefindlichkeit, in der man in der Wahrheit ist“. Die spezifisch theologische Qualität einer Wahrheitstheorie, ihre „inkarnatorische“ Struktur, entspringt für ihn aber erst dem „Zusammenhang zwischen Bleiben in der Wahrheit und den dieses Bleiben objektivierenden Sätzen“: „In irgendwelchen wahren Sätzen (von natürlich noch einmal sehr verschiedener Reflexheit) drückt sich doch eine solche letzte Grundentscheidung, die den Menschen (durch die Gnade Gottes) in die Wahrheit setzt, immer und notwendig aus⁶.“

Die eine Grundbefindlichkeit generiert also wahre Sätze, die ihrerseits als integrales Moment dieser Befindlichkeit zugehören; das Objektivieren ist ein Sich-Objektivieren. Diese Figur intrasubjektiver Reflexivität ist aber deutlich zentripetal und introvertiert: die Priorität des Wahrseins liegt bei der Grundbefindlichkeit, die wiederum als unendlichen inneren Punkt des Woher und Wohin das hat, was Rahner „die Gnade Gottes“ nennt. Daß die verbalen Objektivationen immer schon vom Objektivierten eingeholt sind und also dieses nie adäquat objektivieren können, belegt die bleibende Immanenz dieser Reflexivität. Dieses anthropologische Konzept introvertierter und immanenter Reflexivität transponiert Rahner auf die Kirche: dem „gegenseitigen Bedingungsverhältnis im Menschen zwischen Grundentscheidung und Satzwahrheit“ entspricht

⁴ Daß die Kollisionspunkte zwischen Habermas und Luhmann hier nicht zur Sprache kommen, ist ebensowenig ein Präjudiz über deren mögliche katalytische Funktion für die theologische Diskussion, wie die Marginalisierung des Verhältnisses von Wahrheit und Wirklichkeit und des von Theorie und Praxis eine Aussage über den systematischen Stellenwert dieser Beziehungen. Eine angemessene Explikation dieser Themen würde aber den Rahmen eines kleineren Beitrages überschreiten.

⁵ K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1964.

⁶ K. Rahner, Kritik ..., a. a. O. 370—376.

ein „notwendiger Zusammenhang zwischen einem Grundverhältnis des Menschen zur christlichen Grundwirklichkeit einerseits und Glaubenssätzen andererseits“. Daher können „bestimmte, genau qualifizierbare Sätze der Kirche und ihres Lehramtes“ verbindliche Normen des Glaubens und der Theologie sein⁷.

Was K ü n g dem entgegenhält, zeigt keineswegs die gleiche Konsistenz und Durchschlagskraft. Er weist zwar hin auf den Sprung zwischen Grundentscheidung und formulierten Sätzen, aber repristiniert selbst nur die klassische *adaequatio*-Theorie der Wahrheit. Um wahr zu sein, müssen Sätze die Wirklichkeit „treffen“, „aussagen“, „aufdecken“; Sätze sind an der Wirklichkeit zu „messen“ und in der Praxis zu „verifizieren“⁸. Eine andere Dimension berührt K ü n g aber, wenn er Rahners Modell als „individualistisch“ einordnet⁹. Eine weitere Aussage kann die Richtung einer möglichen Explikation dieses Einwandes anzeigen: „Meine Sprache ist nicht nur meine Sprache. Sprache geschieht in Kommunikation. Sprache geschieht als Gespräch“¹⁰.

Die Reziprozität von Sprache und ihre Situiertheit in Interaktionskontexten macht einerseits den Solipsismus des anthropologischen Modells manifest. Die supponierte Notwendigkeit, eine Grundentscheidung oder Grundbefindlichkeit in Sätzen zu äußern, wird erst durch ihre Funktion im Kommunikationsprozeß einsichtig; sie ist Index der Intention, ein anderes Ich zu treffen, und der Bereitschaft, sich treffen zu lassen. Wo diese Intentionalität an der Peripherie des Ich abgeschnitten wird, verkümmert Sprache zum Medium einsamer Reflexion. Die Reziprozität von Sprache destruiert aber auch die zunächst ja noch offene Möglichkeit, bei der Transposition des verkürzten anthropologischen Musters dieses dennoch als heuristisch fruchtbar zu erweisen. Das auf Selbstgespräch und Selbstbespiegelung restringierte Subjekt wird ekklesiologisch gewendet zu einem *corpus mysticum*, dessen Zentrum eine Grundbefindlichkeit verbal objektiviert, um sich in seiner Objektivation wiederzuerkennen. Das hier reaktivierte Relikt herrschaftlicher Repräsentation, in der sich das eigene Sein darstellt und durch das Bewußtsein der Rezeption des Dargestellten dieses bestätigt wähnt, beschränkt die Spontaneität der Rezipienten auf bloße Affirmation des Vorgegebenen. Wer will, mag dies inkarnatorisch nennen und von Heterodoxie reden, wo statt des erwarteten Echos systematisch gar nicht vorgesehene Antworten auftreten. Rahners Modell ignoriert aber sowohl anthropologisch als auch ekklesiologisch die konstitutive Bedeutung von Intersubjektivität im neuzeitlichen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis. In dem Maße, in dem Rahner die kritisch-funktionale Transzendentalphilosophie reontologisiert, weicht das Zusammenspiel von Reflexivität und Reziprozität dem Monopol der ersteren. Eine mit *mensura, adaequatio, conformitas* oder ähnlichem operierende ontologische Wahrheitstheorie bleibt freilich hinter dem Problemstand zurück.

⁷ K. R a h n e r, Replik, a. a. O. 158 ff.

⁸ H. K ü n g, Im Interesse ..., a. a. O. 109 f.

⁹ Ebd. 111.

¹⁰ H. K ü n g, Unfehlbar? 130.

Soll das Problem weiterdiskutiert werden, so ist die Theologie darauf angewiesen, außertheologische Theorien zu diesem Thema zur Kenntnis zu nehmen. Wenn hier zunächst ein Sektor aus einer weitgespannten soziologisch-philosophischen Kontroverse ausgeschnitten und skizzenhaft vereinfacht zur Kenntnisnahme angeboten wird, so ist es kein Zufall, daß diese Information nichts Gesichertes, nichts Festes liefert. Unsicherheiten und Ambiguitäten indizieren nur die Verschiebbarkeit der Fragestellungen und die Formbarkeit der Antworten. Auf dieses Feld des Hypothetischen und Kontingenten wird sich die Theologie begeben müssen — auch dann, wenn sie sich nur informieren will: das ist die Alternative zur vermeinten Autarkie des Hinhörens auf das eigene Echo¹¹.

III.

In seiner „Konsensustheorie der Wahrheit“ definiert Habermas: „Wahr nennen wir eine Aussage dann, wenn das Prädikat dem genannten Gegenstand zukommt¹².“ Dieses Zukommen darf aber nicht ontologisch oder linguistisch mißverstanden werden, sondern meint die Berechtigung, das Prädikat dem Gegenstand zuzusprechen. Diese Berechtigung gilt genau dann als erwiesen, wenn jeder mögliche Gesprächspartner demselben Gegenstand das gleiche Prädikat zusprechen würde. Fungiert aber die potentielle Zustimmung aller anderen als Bedingung für die Wahrheit von Aussagen, so bleibt als Desiderat die Transformation dieser Bedingung in ein handhabbares Wahrheitskriterium. Im Gegenzug gegen die Kommunikationstheorie von W. Kamlah und P. Lorenzen¹³, die in der Vernünftigkeit des Gesprächspartners die geforderte Universalität individuieren und repräsentieren wollen, sucht Habermas’ „Theorie der kommunikativen Kompetenz“ „durch strukturelle Merkmale einer Situation möglicher Rede¹⁴“ die Wahrheit von Aussagen zu garantieren. Hierzu stellt Habermas vier Klassen von Sprechakten zusammen, die er als „dialogkonstituierende Universalien“ bezeichnet, unterscheidet zwischen kommunikativem Handeln und Diskurs und weist einen unvermeidlichen Vorgriff auf eine „ideale Sprechsituation“ auf.

¹¹ Bei L. Scheffczyk kann man es freilich billiger haben. Seine philosophischen Ausführungen zum Wahrheitsproblem sind ein wertvolles Glied in der von Rahner eilig aufgestellten Anti-Küng-Phalanx (Satz-Wahrheit und „Bleiben in der Wahrheit“, in: K. Rahner [Hg.] Zum Problem..., a. a. O. 148 bis 173). Nachdem es eine „quasi-sakramentale Verbindung von Satz- und Seinswahrheit“ (172) gibt, braucht man bloß noch die „richtige Einsicht in die Sache“ (160), und schon steht man fest auf dem „Boden der Wahrheit“ (159), der die „Konstanz von Erkenntnissen“ (157) garantiert. Alles andere führt nur zu „Unsicherheit im Wahrheitsverständnis“ (162), zu „Skeptizismus“ (160), „Relativismus und Subjektivismus“ (156). So einfach ist das.

¹² J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas / N. Luhmann, a. a. O. 101–141, hier 123.

¹³ W. Kamlah / P. Lorenzen, Logische Propädeutik, Mannheim 1967.

¹⁴ J. Habermas, a. a. O. 139.

Zur Ermittlung der „dialogkonstituierenden Universalien“ betont Habermas zunächst die „Doppelstruktur umgangssprachlicher Kommunikation. Eine Verständigung kommt nicht zustande, wenn nicht mindestens zwei Subjekte gleichzeitig beide Ebenen betreten: a) die Ebene der Intersubjektivität, auf der die Sprecher/Hörer miteinander sprechen und b) die Ebene der Gegenstände, über die sie sich verständigen¹⁵“. Diesen beiden Ebenen korrespondiert die Unterscheidung von dominierendem Satz („Ich behaupte, daß...“), der einen Modus der Kommunikation herstellt, und abhängigem Satz, der sich auf Gegenstände bezieht. Der dominierende Satz ist immer performativ, d. h. durch ihn wird eine Sprechsituation zugleich hergestellt und dargestellt: das Ausgesagte wird durch die Aussage erst konstituiert. Die Klasseneinteilung der Sprechakte orientiert sich an den verschiedenen Modi der durch performative Sätze hervorgebrachten Sprechsituation. (1) Die Kommunikativa (sprechen, sagen, fragen, erwidern . . .) explizieren den Sinn von Äußerungen qua Äußerungen. (2) Die Konstativa (beschreiben, berichten, erklären . . .; bejahen, bezweifeln, versichern . . .) explizieren unter Abstraktion von der Konkretheit der Äußerung den Sinn von Aussagen qua Aussagen. Sie ermöglichen „die Unterscheidung einer öffentlichen Welt intersubjektiv anerkannter Auffassungen von einer privaten Welt bloßer Meinungen (Sein und Schein)¹⁶“. (3) Die Repräsentativa (denken, hoffen, fürchten, wollen . . .) explizieren den Sinn des Sachverhalts, daß der Sprecher Intentionen zum Ausdruck bringt. Sie ermöglichen die Unterscheidung zwischen dem Subjekt und den Äußerungen und Handlungen, in denen es erscheint und sich darstellt (Wesen und Erscheinung). (4) Die Regulativa (befehlen, verbieten, raten, vereinbaren . . .) explizieren den Sinn des Verhältnisses von Sprecher und Hörer zu Regeln des Verhaltens. Sie ermöglichen die Unterscheidung zwischen empirischen Regelmäßigkeiten des Verhaltens und normativen Verhaltensregeln (Sein und Sollen). Folgendes Schema soll diese Klassifikation verdeutlichen:

Universalien	Sinnexplikation	Unterscheidung	Beurteilung
Kommunikativa	Äußerungen		
Konstativa	Aussagen	Sein/Schein	Wahrheit von Aussagen
Repräsentativa	Intentionen	Wesen/Erscheinung	Wahrhaftigkeit von Äußerungen
Regulativa	Regeln	Sein/Sollen	Richtigkeit von Handlungen

¹⁵ Ebd. 105.

¹⁶ Ebd. 113.

Die Klasse der als Konstativa etikettierten Sprechakte ist als dialogkonstituierendes Universale zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Beurteilung der Wahrheit von Aussagen. Ein unter Gesprächspartnern hergestellter Konsens über Sein und Schein kann ein trügerischer Konsensus sein. Auch die Zusatzbedingung der Vernünftigkeit der Sprecher und Hörer bleibt so lange hinter den Anforderungen, die an ein in sich konsistentes und operationales Wahrheitskriterium gestellt werden, zurück, als über die Vernünftigkeit eines Sprechers entweder Dissens besteht oder die Möglichkeit eines falschen Konsensus nicht ausgeschlossen werden kann. Bemißt man diese Vernünftigkeit eines Subjekts an der Wahrhaftigkeit seiner Äußerungen, so wird das Unterscheidungsproblem nur in die Region der Repräsentativa verschoben. Die Entscheidung über Wahrhaftigkeit erbringt bei einem Rekurs auf die Wahrheit von Aussagen einen Zirkel, bei der Inthronisierung der Richtigkeit von Handlungen als Kriterium aber eine neuerliche Problemverschiebung: welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit es erlaubt ist, eine Handlung als richtig zu qualifizieren? Auch im Bereich der Regulativa erfordert die Entscheidbarkeit die Herstellung eines Konsensus und damit die Möglichkeit eines Operierens mit jenem Wahrheitskriterium, dessen Formulierung der hier aporetisch endende Reflexionsprozeß dienen sollte. Nur eine ontologische Wahrheitstheorie könnte diesen Zirkel durchbrechen; da aber keine dieser Theorien der Diskussion standgehalten hat, ist dieser Ausweg blockiert.

Mit Hilfe von Idealisierung und Antizipation versucht nun Habermas zwischen der Skylla dogmatischer Ontologie und der Charybdis eines *circulus vitiosus* hindurchzusteuern. Er konstatiert zunächst in Interaktionsverhältnissen eine „unvermeidliche Idealisierung der wechselseitig imputierten Zurechenbarkeit“. Das bedeutet, daß wir erwarten, daß handelnde Subjekte allen Normen, denen sie folgen, intentional folgen, und daß sie nur den Normen folgen, die ihnen gerechtfertigt erscheinen: Insofern sich diese unvermeidliche Unterstellung auch bei Enttäuschung dieser Erwartung, d. h. kontrafaktisch durchhält, impliziert jede Interaktion einen Vorgriff auf das durch diese Intentionalitäts- und Legitimitätserwartung bestimmte Modell reinen kommunikativen Handelns. Zur Unterscheidung von wahren und falschem Konsensus reicht allerdings dieser Vorgriff nicht aus: diese Leistung soll erst der „Diskurs“ erbringen. Im Diskurs sind Handlungszwänge und Geltungsansprüche virtualisiert: von dem aus Sprechakten, Expressionen und Handlungen zusammengesetzten und in einen außersprachlichen Kontext eingelassenen kommunikativen Handeln subtrahiert man sowohl die Notwendigkeit, bis zu einem zeitlichen Limit eine Entscheidung zu treffen, als auch die Kontrolle durch soziale Normen. Inhaltliche Füllung erhält der Diskurs dann durch die Bedingung der Chancengleichheit der Diskursteilnehmer in der Verwendung von Kommunikativa und Konstativa, die den Diskurs uneingeschränkt, und in der Verwendung von Repräsentativa und Regulativa, die ihn herrschaftsfrei macht. Die Chancengleichheit der Verwendung der vier dialogkonstituierenden Universalien definiert die „ideale Sprechsituation“. Da das Merkmal der Herrschaftsfreiheit mit dem Modell reinen kommunikativen Handelns koinzidiert, schließt die im Diskurs geforderte Antizipation der idealen Sprechsituation die der „idealen Lebensform“ ein. Die

diskursiv zu leistende Distinktion von wahren und falschem Konsensus impliziert die proleptische Vergegenwärtigung dessen, „was wir herkömmlicherweise mit den Ideen der Wahrheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit zu fassen suchen“¹⁷. Wie nun genau Wahrheit an Freiheit und Gerechtigkeit gekoppelt ist, wie der Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation genauer zu denken und seine Umsetzung in faktische Wirksamkeit vorzustellen ist, läßt Habermas noch offen.

IV.

Schon diese kurze Skizze eröffnet Dimensionen, in die eine theologische Theorie der Wahrheit hineindenken müßte¹⁸. Ein paar kurze Hinweise sollen hier genügen. — Rahners „Metaphysik der endlichen Erkenntnis“ konzentriert sich auf die Ebene der Repräsentativa. Die durch *conversio ad phantasma* und *reditio completa in se ipsum* geprägte Subjektivität des Seins, des Subjekts, der Kirche usw. ist zwar Merkmal eines theologischen Ansatzes, der einen stark innovativen Effekt erzielte; aber die Hoffnung, mit diesem „*approach*“ neuzeitliche Denkformen in die Theologie einzubringen, unterschätzt sowohl die Absorptionsfähigkeit einer aus tradierter Gläubigkeit gespeisten theologischen Theoriebildung als auch die Vielschichtigkeit und den Nuancenreichtum neuzeitlichen Denkens¹⁹. Wenn etwa Descartes zwar im denkenden Ich den Angelpunkt seiner Philosophie sieht, aber gegen Ende seines „*Discours*“ eine Bitte äußert: „Ich bitte alle, die auf diese Schrift irgendwelche Einwände werden zu machen haben, sich die Mühe zu nehmen, diese an meinen Verleger zu schicken. Sobald mich dieser davon in Kenntnis gesetzt hat, werde ich bemüht sein, meine Antwort gleich hinzuzufügen; und auf diese Weise werden die Leser, indem sie beide zugleich vor sich sehen, um so leichter über die Wahrheit urteilen“²⁰; wenn Kant, der im „Ich denke“ die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption festmacht und sie zum „höchsten Punkt“ der Transzendentalphilosophie erhebt, dennoch Wahrheit an die „Übereinstimmung eines Urteils mit anderen sowohl in demselben Subjekt als in verschiedenen“²¹ und an die „Vergleichung unserer eigenen mit anderer Urteilen“²² bindet; wenn schließlich Husserls phänomenologische Reduktion das Subjekt

¹⁷ Ebd. 139.

¹⁸ Das gilt auch dann, wenn man der Habermas'schen Theorie kritisch gegenübersteht; sie dient hier nur als Zeuge für die Komplexität des Wahrheitsproblems. Zur Kritik an Habermas vgl. H. Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971, bes. 106–149; N. Luhmann, Systemtheoretische Argumentationen, in: J. Habermas/N. Luhmann, a.a.O. 291–405; W. Oelmüller, Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972.

¹⁹ Vgl. etwa H. Blumenberg, Die kopernikanische Wende, Frankfurt 1965; ders., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966.

²⁰ R. Descartes, Werke (hg. von Ch. Adam und P. Tannery), Paris 1964, VI 75.

²¹ Kant, Werke (Akademie-Ausgabe) 16, 246.

²² Ebd. 9, 57.

auf „sich selbst, als reines *ego* seiner *cogitationes*“, zurückzieht, dann „appräsentativ“ in dieser Monade eine andere zu konstituieren versucht, um in der „intermonadologischen Gemeinschaft“ und durch die „transzendente Intersubjektivität“ Welt zu begründen²³ — dann machen diese drei Stationen deutlich, daß das auf sich selbst gestellte Subjekt der Subjektivität anderer bedarf, um auf sich selbst stehen, und umgekehrt diese Intersubjektivität mit selbständigen Subjekten schon rechnet, um sie aufeinander beziehen zu können. Das thomassische Axiom „*res naturalis inter duos intellectus constituta*“²⁴, das Wahrheit sozusagen von oben nach unten, vom *intellectus divinus* über die *res* zum *intellectus humanus* delegiert und die ontologische Wahrheit der Dinge der logischen Wahrheit der Erkenntnis verordnet, wird horizontal und symmetrisch; was als „Aufhänger“ nun nicht mehr vorausgesetzt werden kann, muß als Balance hergestellt werden. Wenn Wahrheit zu suchen ist in dem subjektiv-intersubjektiven Wechselspiel, das keine Fixpunkte, keine Prioritäten und keine einbahnigen Partizipationen zuläßt, sondern, um mit Habermas zu sprechen, die Chancengleichheit in der Verwendung dialogkonstituierender Universalien postuliert; und wenn die Theologie mit ihrer meist unterschwelligen Aversion gegen das, was sie als *evagatio mentis*, *inquietudo*, *curiositas*, *instabilitas* abtut²⁵ die Erwartung eines Festen und Unverlierbaren an die Wahrheit heranträgt; dann bedarf es zusätzlicher „Strategien“, die das Unfixierbare und Ambivalente kaschieren oder doch erträglich machen.

Wo ein mittelalterliches ontologisches Interpretament hypostasiert wird, braucht man sich über die These vom Tod Gottes gar nicht zu entsetzen: sie ist die Rückseite der eigenen Theorie. Wo andererseits entweder die auf sich selbst reflektierende Subjektivität oder aber die Ich-Du-Begegnung als Ausgangsbasis theologischer Gesamtentwürfe nominiert wird, kann je eine Dimension ausgeblendet und Wahrheit zu „bestimmten, genau qualifizierbaren Sätzen“ kondensiert werden. Was diese Theorien über der lebenskritischen Schwelle hält, sind zum einen die von der sozialen Wirklichkeit ihrer Träger aufgedrängte partielle Kongruenz (Diskussionen, Denkschriften usw.), zum anderen die Möglichkeit, in gewissen Grenzen ein Minus an Reflexivität intersubjektiv, ein Minus an Reziprozität reflexiv zu kompensieren. Die im Zuge der Emanzipation aus den Einseitigkeiten dieser Theorieansätze sich konstituierende politische Theologie versucht zum erstenmal, sich der Komplexität der Problemsituation zu nähern²⁶. Die Anerkennung der Legitimität kritischer Anfragen der modernen Gesellschaft an die Kirche und das Postulat kirchlicher und theologischer Gesellschaftskritik; die Einsicht der Theologie, ohne interdisziplinäre Koopera-

²³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I), Den Haag 1963, 47, 144, 156, 158.

²⁴ Thomas von Aquin, *De Ver.* 1, 6.

²⁵ Thomas von Aquin, *S. th.* II—II, 35, 4 ad 3.

²⁶ Vgl. etwa J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968; H. Peukert (Hg.), *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz-München 1969; J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, Mainz-München 1970.

tion²⁷, ohne reflektierte Rezeption einzelwissenschaftlicher Ergebnisse und ohne Bloßlegung problemverdeckender und zu struktureller Verfestigung neigender Mechanismen in den Wissenschaften, nicht einmal approximativ ein adäquates Selbstverständnis ausbilden zu können; der Protest gegen die repressive Verweigerung von Reziprozität in kirchlichen Kommunikationsstrukturen; der eschatologisch fundierte und Antizipation in bestimmte Negation transformierende Drang zur permanenten Mediatisierung des je gegenwärtig Realisierten; die Bereitschaft das im gegenseitigen Sichtragen theoretischer Wahrheit von Sätzen und praktischer Richtigkeit von Handlungen implizierte Risiko der Ungewißheit zu übernehmen: all dies sind Facetten einer Theorie, die in ihrer Affinität zum Problemaufriß von Habermas auch dann vielversprechend ist, wenn man auf beiden Seiten noch Korrekturen, Differenzierungen, Ausweitungen als notwendig konzidiert. Freilich darf bei der Ausarbeitung und Bewertung auch theologischer Theorien nicht vergessen werden, daß keineswegs schon von der hier ins Blickfeld gerückten Wahrheitsfrage aus, sondern nur mit einer simultanen Konfrontation einer Pluralität solcher Perspektiven unterschiedlicher und veränderbarer Relevanz die vielleicht fiktive optimale Kombination theoretischer Ingredienzien stets neu anzusteuern ist.

V.

Das bisher recht formale und abstrakte Begriffspaar Reflexivität und Reziprozität, dessen Zusammenspiel jeweils kontextspezifisch zu modifizieren wäre, gewinnt an Griffigkeit, wenn es in bestimmten Prozessen der Problemformulierung und Problemlösung operationalisiert wird. Der Gegenstand der Kontroverse zwischen Rahner und Küng, das Dogma der Unfehlbarkeit, kann verstanden werden als der Versuch, das Gefälle zwischen „Welt“ und „Kirche“, zwischen der externen Diffusion von Reziprozität und der internen repräsentativ-hierarchischen Stabilität reflexiv zu nivellieren. Der öffentliche Vernunftgebrauch, die parlamentarische Diskussion, das „freie Spiel der Kräfte“ im Kapitalismus — all dies provozierte in der Region theologischer Theoriebildung das Novum eines Dogmas über Dogmen. Freilich scheint sich das Lehramt mit diesem Coup, die Dissoziation von Macht und Wahrheit zu retardieren, übernommen zu haben. In dieser Situation genügt nämlich eine „Anfrage“, die nichts behauptet und nichts bestreitet, aber als Frage Reziprozität verkörpert, um die Reflexionsaufstufung des Vaticanum I einzuholen. Man kann diese Frage so formulieren: „Welche Instanz entscheidet über die Frage, ob über eine Frage das kirchliche Lehramt oder die Theologie entscheiden soll?“

Das Dilemma des Lehramts ist damit deutlich. Küngs These, „die Kirchenleitung würde ihre Kompetenz überschreiten, wenn sie diese Diskussion mit irgendwelchen administrativen Maßnahmen steuern oder gar unterdrücken wollte“²⁸, stimmt aber nur, weil die Kompetenz der Kirchenleitung nicht mehr

²⁷ J. B. Metz / T. Rendtorff (Hg.), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, Düsseldorf 1971.

²⁸ H. Küng, Im Interesse . . ., a. a. O. 122.

die Kirchenleitung allein festlegen kann, weil das Quantum der Substituierbarkeit von Wechselseitigkeit durch Beziehung des Subjekts Lehramt auf sich selbst erschöpft ist, weil, um es in der aktuellen Terminologie auszudrücken, Demokratisierungsforderungen nicht mehr durch Hinweis auf gottverliehene Autorität pauschal abgewiesen werden können. Die Wahl zwischen Dirigismus und *laissez-faire* ist, wenn nicht für die beteiligten Subjekte, so doch für das Ausmaß an Ungewißheit und Kontingenz, mit dem theologisch zu rechnen sein wird, nahezu irrelevant.

Die von Rahner aufgegriffene Möglichkeit, die kritische „Anfrage“ als eigentlich gar nicht zulässig zurückzuweisen, etwa weil die Kirche als der nie als ganzer in theologische Aussagen umsetzbare Horizont der Theologie hier thematisiert und objektiviert werde, erzeugt bei ihrer Realisierung die innertheologische Konstellation selbstreflexiver Reziprozität: man diskutiert über die Diskussion; strittig ist nicht nur die Sache, sondern der Modus ihrer Erörterung ist Thema der Erörterung. Insofern produziert die Kontroverse das, was die eine Seite mit ihr verhindern wollte. Und selbst der Versuch, diese Diskussion aus dem Bereich der Kirche oder der Theologie zu eliminieren, ist noch immer Teil eines Disputs zwischen Theologen. Wenn Rahner meint, er könne mit Küng nur sprechen „wie mit einem liberalen Protestanten“ oder „wie mit einem skeptischen Philosophen“, und wenn er deshalb den „Mangel an einer gemeinsamen Plattform für ein innerkatholisches Gespräch“²⁹ beklagt; wenn L. Sartori Küngs „Sprache jenseits der Grenze“ hört und J. Ratzinger „die Grundform des Katholischen“ pervertiert sieht³⁰, dann zelebriert die Theologie jenes „Erkennen (als) Beisichsein des Seins“³¹, das in der sozialen Ausprägung der Selbstabkapselung³² ebenso problematisch ist wie das theologische Pendant bloßer Selbstreproduktion und Ausfaltung eines vorgegebenen Depositums. Ohne kenotische Selbsttranszendenz³³ und ohne Exzentrizität des Denkens wird wohl die Synthese von „bestimmten Sätzen“ und Denkverbot, das als theologisches Gewissen schon internalisiert ist, Surrogat von Wahrheit bleiben.

Manfred Sommer, Münster/Westf.

²⁹ K. Rahner, Kritik . . . , a. a. O. 365, 372.

³⁰ Vgl. die Beiträge im dem o. a. Sammelband, hier 76 und 106. Es ist symptomatisch, daß Rahner ausschließlich Theologen um Mitarbeit gebeten hat, und interessant, welche namhaften Theologen hier nicht vertreten sind.

³¹ K. Rahner, Geist in Welt, a. a. O. 82.

³² P. L. Berger, Zur Soziologie kognitiver Minderheiten, in: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969) 127—132.

³³ Vgl. M. Sommer, Methodologischer Docketismus in der Theologie, in: TThZ 80 (1971) 56—62; der dort gegen Küngs Hegelrezeption vorgetragene Einwand trifft a fortiori die meisten von denen, die hier gegen Küng auftreten.

„Theologie des Alten Testaments“ nach Stichworten

Den „Kittel“ schätzt man sehr. Auch der Fachexeget kann nicht an ihm vorbei. Und dieses große „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament“ stand Pate bei der Planung eines Pendant: „Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament“, das G. J. Botterweck und H. Ringgren in Verbindung mit anderen in vier Bänden mit jeweils etwa 770 Seiten in etwa zwölf Lieferungen herausgeben (= TWAT)¹. Die ersten Lieferungen des Bandes I, mit Spannung erwartet, sind jetzt erschienen, und zwar in sehr sauberem Druck, was bei der Schwierigkeit des Satzes besonders hervorzuheben ist².

Das Wörterbuch nennt sich ein „theologisches“, wobei „Theologie“ ... zunächst im deskriptiven Sinn verstanden werden will, „etwa so wie man von der Theologie Augustins oder der Theologie Luthers spricht“ (Zum Geleit: Deckblatt). Durch „Theologie“ scheinen die Herausgeber die verzweigte Problematik jedenfalls markieren zu wollen. Sie führen dabei jeweils eine Auffächerung nach Büchern und speziellen Einheiten durch. Zweifellos ist ein solches Wörterbuch — abgesehen von dem unausweichlichen Risiko eines relativ schnellen Veraltens — „zu jeder Zeit ein Wagnis“ (Zum Geleit), gerade aber auch heute, da sich verschiedene neuere Schulen und Ansichten innerhalb der atl. Disziplin, u. a. angeregt durch die allgemeine Sprach- und Literaturwissenschaft, zusehends zu profilieren scheinen. Doch vor allem dem „Praktiker“ und dem, der Überblick sucht, hilft es wenig, wenn man nur die Probleme und Grenzen beschwört. Daran kann er verhungern. So verdienen die Herausgeber Dank und Bewunderung. Das bei Besprechungen von Werken dieser Art schon zum Topos gewordene Etikett „Fundgrube“ ist hier wirklich am Platz. Nicht nur der Praktiker in Seelsorge, Fortbildung und Schule wird das bestätigen, sondern gerade auch der Fachexeget. Dabei hat sich der Leser natürlich stets bewußt zu bleiben, daß der jeweilige Artikel nur „die Meinung des Verfassers“ wiedergibt, die nicht repräsentativ und endgültig sein muß, da ja auch „der gegenwärtige Stand der

¹ Diese Überlegungen wurden angestellt, als die erste Lieferung erschienen war. So versteht es sich, daß im vorliegenden Kleinen Beitrag mehr Grundsätzliches, Formales und allgemein Methodisches mit Konkretem aus den Spalten 1—128 eine besondere Berücksichtigung erfahren. In diesem Zusammenhang ist jetzt auch hinzuweisen auf E. Jenni (Hrsg.) — (unter Mitarbeit von) C. Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band I, 'āb — mātaj, XLI und 942 S., Chr. Kaiser Verlag München, Theologischer Verlag Zürich, 1971 (THAT), eine Art „Parallelunternehmen“ in ähnlicher Anlage, doch knapper gefaßt, das ebenfalls zum Ziel hat, „für die wissenschaftliche Arbeit am Alten Testament, aber auch für die kirchliche Lehre und Verkündigung ein verlässliches Hilfsmittel zu bieten“ (ebd. S. V). Ihm wäre ein eigener Beitrag zu widmen.

² G. J. Botterweck — H. Ringgren (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band I, Lieferung 1 (Spalte 1—128), 2 (Spalte 129—256), 3 (Spalte 257—384) und 4 (Spalte 385—512), Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, Stuttgart 1970/1971, Subskriptionspreis für jede Lieferung 16,— DM.

historisch-kritischen Forschung“ — nach dem Werbeblatt des Verlags Grundsatz bei der Ausarbeitung — keine uniforme Größe darstellt, wenn man überhaupt bei dieser recht allgemein gehaltenen Klassifikation der „Methodik“ bleiben will.

Eine Fülle von Literaturangaben, Thesen und Meinungen angesehener Fachgelehrter verschiedenster Schule, Nation und Konfession ist hier zu finden. Den Hinweis, daß eine solche Zusammenarbeit über die nationalen und gerade auch „konfessionellen [!] Grenzen hinaus“ u. a. „die Objektivität der Arbeit“ (Zum Geleit) fördert, werden manche, die mit der Geschichte der Exegese und ihrer Wertung — auf welcher Seite auch immer — vertraut sind, zu kosten wissen, andere hingegen vielleicht als mutig empfinden.

Geordnet ist das Wörterbuch nach den Stichworten des hebräischen Alphabets in eben dieser Schrift. Die erste Lieferung behandelt wichtige Wörter wie 'āb „Vater“ (H. Ringgren), 'ābjōn „arm“ (G. J. Botterweck), 'ādōn „Herr, Gebieter“ (u. a. = Gott) (O. Eißfeldt), 'ādām „Mensch, Menschheit, Adam“ (F. Maass), 'ādāmāh „Erd- und Ackerboden, Grundbesitz“ (J. G. Plöger) und den Namen 'abrāhām (R. E. Clements), die zweite Lieferung u. a. 'ōr „Licht“ (S. Aalen), 'ōt „Zeichen“ (F. J. Helfmeyer), 'āh „Bruder“ (nach dem System fehlt bei der Notierung im Inhaltsverzeichnis das Längezeichen auf a) (H. Ringgren), 'āhād „eins, einzig“ (N. Lohfink - J. Bergman), 'iš „Mann, Mensch“ (N. P. Bratsiotis).

In der 1971 erschienenen dritten Lieferung finden sich u. a. theologisch äußerst bedeutsame Wörter besprochen: 'ēl (Sp. 259—279; F. M. Cross), hier sehr informativ der Bezug auf altorientalische Quellen (Ugarit!), 'ālōhīm (Sp. 285—305; H. Ringgren), 'ālīl „Göttlein, Gottchen = Götze, Nichtigkeit“ (Kakophonie?) (H. D. Preuß), 'ānōš „Mensch, Menschen, Menschheit“ (F. Maass), ferner die Basis 'ālāh „einen Fluch aussprechen“ (J. Scharbert) und die Vokabel 'āman (Sp. 313—348; A. Jepsen), erstere besonders instruktiv für die Thematik „Bund“, letztere u. a. für den Gedankenkreis „Glaube, glauben“, wie die entsprechenden Nomina, 'ālāh „Fluch“, 'āmāt „Treue, Beständigkeit, Dauer“, 'āmūnāh „Treue, Verlässlichkeit“ und das Wort 'āmēn, zeigen. Mit der Basis 'āmar „reden, sagen“ (Sp. 353—373; M. Wagner) wird u. a. über „Worttheologie“, „Prophetenspruch“ und „Botenformel“ gehandelt. Vorausgeht das Wort 'āmaš „stark sein“ (J. Schreiner), wobei der Ansatz über die „Königsideologie“ versucht wird. Mit 'ānap (J. Bergman — E. Johnson), dem Wortfeld „Zorn“ also, ist der Anschluß an die vierte Lieferung gegeben. Dort begegnen u. a. die Wörter 'āpēs „Grenze, Ende“ (V. Hamp), 'arōn „Behälter, Lade“ (H. J. Zobel) (Thematik: Ladeheilig-tum und Stämme!), 'arī und andere Bezeichnungen für Löwe (G. J. Botterweck), 'ārās „Erde, Land“ (J. Bergman — M. Ottosson), 'ēš „Feuer“ (J. Bergman — J. Krecher — V. Hamp), ferner 'ārar „fluchen“ (J. Scharbert; vgl. 'ālāh), der Name 'āsērāh (J. C. de Moor) und schließlich der Makarismus 'ašrē (H. Cazelles). Die Präpositionen 'ēt und 'im (Sp. 485—500; H. D. Preuß) schließen den ersten Buchstaben ab; mit be'ēr „Brunnen“ (J. G. Heintz) und dem Namen bābāl (H. Ringgren) beginnt der zweite des Alphabets.

Das letzte voll behandelte wichtige Stichwort der ersten Lieferung, 'āhab „lieben“ (Verb und Substantive), dessen Besprechung am umfangreichsten ausfiel (Sp. 105—128), diene hier als Beispiel für den systematischen Aufbau eines

Artikels, der freilich je nach Wort und Verfasser mehr oder weniger variiert. An der Spitze steht jeweils eine differenzierte Gliederung. Hierauf folgt ein spezielles, ausführliches Literaturverzeichnis (Monographien und Studien in Sammelwerken und Fachzeitschriften). Unter I. wird „Liebe außerbiblisch“ (Umwelt) besprochen. Abschnitt II behandelt Belege, Etymologie, Bedeutung, Begriffsfeld, Abschnitt III den profanen Gebrauch innerhalb des AT und IV die theologische Verwendung (Propheten, Deuteronomist, Kult, Qumran). Wie man sieht, legen die Herausgeber besonderen Wert auf „die semantische Analyse der Wörter“ (Zum Geleit). Dazu bedienen sie sich im besonderen Maße der allgemeinen vergleichenden Sprachwissenschaft. Spezialisten außerbiblischer orientalischer Sprachen (u. a. W. von Soden: Sumerisch und Akkadisch; J. Bergman: Ägyptisch) unterzogen im allgemeinen die entsprechenden Referenzen einer genauen Nachprüfung. In unserem Artikel verfaßten sie — wie öfters — selbst die betreffenden Abschnitte, und zwar auch für Nichtfachleute gut lesbar, wenn auch die Auswertung derzeit erschwert sein dürfte, da das beigegebene „Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen in dieser Lieferung“ viele Sigel leider nicht erfaßt. Wer sich jemals mit dem Ugaritischen, einer mit dem Hebräischen verwandten Sprache, beschäftigt hat, tat das sicher zunächst anhand von C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Analecta Orientalia 38), Rom 1965; die Textbezeichnungen und Zählungen sind ihm von dort vertraut. Der Wunsch, sie auch in diesem Wörterbuch anzutreffen, zumal im bibelexegetischen Bereich damit meist operiert wird, ist verständlich; aber üblicherweise gebührt jenen der Vorrang, die in den von den Editoren autorisierten Ausgaben verwendet sind: vgl. A. Herdner, CTA; ferner PRU II und Ugaritica V; Tabellen zur Kollation finden sich u. a. in CTA und MUS (Auflösung dieser Sigel: Abkürzungsverzeichnis). Unser TWAT zitiert freilich daneben auch nach UT: vgl. Sp. 30. Zu beachten bleibt, daß jedoch die Transliteration der Texte nach eigenem System erfolgt; doch das hat berechtigte andere Gründe. Was „die Abkürzungen der biblischen Bücher, außer kanonischen Schriften [!]“ (Beiblatt) angeht, hat man sich an „HL“ erst zu gewöhnen, das letztlich doch aus dem System fällt. Daß sich in ein solch vielschichtiges Werk natürlich auch Druckfehler und formelle oder sachliche Unkorrektheiten einschleichen, ist nicht verwunderlich, vgl. z. B. Sp. 22: statt „privaten“, das den Sinn stört, hat „privativen“, statt „deficit“ hat „déficit“ zu stehen. Als Wunsch ließe sich anführen: Die Verfasseramen am Schluß eines Artikels sollten, u. a. um das Zitieren zu erleichtern, durchgehend mit dem abgekürzten Vornamen angegeben werden, auf jeden Fall im Inhaltsverzeichnis. Selbstverständlich wird man auch hier und dort sachliche Bedenken anmelden. Bei unserem Artikel 'āhab ist z. B. zu vermerken: Eine eingehende Analyse der Basis *rh̄m* legt nahe, daß sie Ps 18,1 („Ich liebe Jahwe“) ursprünglich ist, bei der Basis 'hb also nicht absolut von einem davon „scharf zu trennenden Bedeutungsgehalt“ (Sp. 110) gesprochen werden kann. Ferner entsteht der Eindruck, TWAT vertrete nicht (nur) eine semantische, sondern eine etymologische Beziehung zwischen akkad. *rāmu* und hebr. *rh̄m* (vgl. Sp. 107), eine These, die sich trotz El-Amarna kaum aufrechterhalten läßt (vgl. zu beiden Einwänden: Verf. in *Biblica* 51 [1970] 499—532).

Durch die soeben besprochenen Details soll der Praktiker nicht abgeschreckt werden. Im Gegenteil! Der wirklich anspruchsvolle Praktiker und der interes-

sierte Studierende werden es vielmehr dankbar begrüßen, sich in diesem Wörterbuch wirklich wissenschaftlich orientieren zu können. Und anderes gibt es ja genug. Besonders ihnen, den in theologischer Fortbildung tätigen Referenten und nicht zuletzt auch den exegetischen Fachleuten wird dieses Lexikon zur Information, en gros und en detail, bedeutende Hilfen bieten, ja fortan unentbehrlich sein. Eine gewisse Kenntnis des Hebräischen ist für den Gebrauch allerdings Voraussetzung, wenn auch „aus Gründen der Übersichtlichkeit... der Großteil der innerhalb der Artikel zu nennenden Begriffe und Namen in der international gebräuchlichen Umschrift [vgl. letztes Deckblatt der ersten Lieferung Innenseite, wo sich auch bei den weiteren Lieferungen ein ‚Index der deutschen Stichwörter‘ findet] wiedergegeben“ (Anzeige- und Werbeblatt) wird, was aber durchaus nur in beschränktem Maße zu beobachten ist³.

Will man sich mit dem Alten Testament etwas tiefer befassen, so läßt sich nun einmal nicht nur mit einer „Reichseinheitsübersetzung“ operieren. Sollte das denen, die für die Theologenausbildung den Hebräischunterricht gestrichen wissen wollen oder allzu bereitwillig sich oder andere davon dispensieren, nicht klar sein, das hier besprochene Wörterbuch ist dafür beredter Zeuge.

Alles in allem: Es steht außer Zweifel, daß der Praktiker, der Studierende und der Fachgelehrte den „Botterweck-Ringgren“ — wie den „Kittel“ — sehr schätzen werden.

Dr. Georg Schmuttermayr, München

³ Gegen diese genannte Umschrift werden sicher einzelne Fachleute Bedenken anmelden: Bestimmung der Längen, Wiedergabe von Radikalen „w“ für *w* und bisweilen für *b*; oben hielt sich Rez. an TWAT; doch 'āw wäre auf Unverständnis gestoßen.

Kellermann, Diether: Die Priesterschrift von Numeri 1, 1 bis 10, 10. Literarkritisch und traditionsgehistorisch untersucht. BZAW 120. Berlin: Walter de Gruyter. 1970. 168 S., Lw. 48,— DM.

Nachdem K. Elliger in seinem Kommentar zu Leviticus (Tübingen 1966) auf Grund einer detaillierten Analyse gezeigt hatte, daß es zum Verständnis der sog. Priesterschrift nicht genügt, einfach zwischen einer Grundschrift und einer sekundären Überarbeitung zu unterscheiden, sondern daß alle Schichten eine gleichberechtigte Untersuchung verdienen, war, wie der Vf. sagt, eine ähnliche Analyse für die Fortsetzung der Priesterschrift im Buch Numeri notwendig geworden. Dieser Aufgabe hat sich der Vf. in seiner Tübinger Dissertation mit bewundernswertem Fleiß gestellt. Die Untersuchung, die außer einer minutiös durchgeführten Textanalyse von Num 1, 1–10, 10 auch noch zwei Exkurse über die Personennamen in Num 1, 5b–15 und über das Problem der Zahlen in Num 1 enthält, ist ein wertvoller Beitrag zum besseren Verständnis der priesterschriftlichen Überlieferung und ihrer eigentümlichen Schichtung. E. Haag, Trier

Laaf, Peter: Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie. Bonner Biblische Beiträge Bd. 36. Bonn: Hanstein. 1970. 184 S. Brosch.

Ausgehend von der Tatsache, daß die meisten Studien über die Entwicklung des Paschafestes zwar eine Quellenentscheidung akzeptieren, dabei aber zu wenig beachten, daß jede der klassischen Quellenschichten eine je eigene Geschichte bis zum Stadium ihrer letzten Redaktion durchlaufen hat, versucht der Vf. in seiner Bonner Dissertation, auf das überlieferungsgeschichtliche Problem innerhalb der Pascha-Traditionen besonderen Wert zu legen und so zu einem differenzierteren Bild von der Entwicklung des Paschafestes zu gelangen.

Nachdem der Vf. im 1. Teil seiner Untersuchung die Texte Ex 11–13, 23, 34, Lev 23, Num 9, 28, 29, Dt 16, Jos 5, 2 Kg 23, 2 Chr 30, 35, Esr 6, Ez 45 analysiert und im 2. Teil die Besonderheiten und Gemeinsamkeiten der alten Pascha-Quellen herausgearbeitet hat, versucht er im 3. Teil, die literarkritischen und formgeschichtlichen Ergebnisse in einer Überlieferungsgeschichte des Pascha zu verwerten. Nach dem ältesten Bericht des AT (Ex 12, 21 ff.) war das Pascha ein apotropäischer Blutritus aus der Nomadenzeit, der vor dem Weidewechsel im Frühjahr gehalten wurde, um mit dem Blut den „Verderber“, einen Wüstendämon, abzuwehren. Nach der Meinung des Vfs. haben die Stämme, die in Ägypten waren, den Namen „Pascha“ aus dem Ägyptischen entlehnt und damit das bezeichnet, wogegen der Blutritus gerichtet war: das Schlagen des Wüstendämons. Wenn auch diese Charakteristika — die Feier in einer Aufbruchsituation, die Bedeutung des Namens und der apotropäische Zweck des Ritus — unbewußt schon Anhaltspunkte für eine Verbindung des Ritus mit dem Auszug aus Ägypten boten, so lag doch der eigentliche Grund für die Beibehaltung des Ritus in der Bedeutung des Auszugs für Israels Glauben und für seine Konstituierung zu einem sakralen Stammeverband. Der Auszug wurde nämlich in der Jahwereligion als eine Heilstat Jahwes angesehen, deren Gegenwärtigung im Kult erfolgte. Mit der Beziehung des Pascharitus auf Jahwe begann daraufhin eine Entwicklung, innerhalb derer die einstige apotropäische Blutmanipulation zu einem Opfer mit anschließendem Opfermahl und endlich zu einem Wallfahrtsfest wurde. Im Exil erhielt dann das Pascha den Charakter einer Bundesfeier, indem das Blut zum Zeichen für den Bund zwischen Jahwe und seinem Volk und darum zum Zeichen für die Erwählung inmitten der Heiden wurde. Da jedoch das Volk durch eigene Schuld in die Verbannung gekommen war, erhielt der Blutritus auch seine sühnende Wirkung; Israel wurde von seinen Sünden befreit und wieder angenommen als Bundespartner von Jahwe.

Die Untersuchung ist sehr sorgfältig gearbeitet und stellt eine beachtenswerte Bereicherung unseres Wissens über die Entstehung des Paschafestes und seiner Entwicklung im Gottesvolk Israel dar. E. Haag, Trier

Schlier, Heinrich: Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Bd. III. Freiburg: Herder. 1971. 320 S. Lw. 40,— DM.

Der Vf. hat seine bekannten Aufsatzsammlungen „Die Zeit der Kirche“ und „Besinnung auf das Neue Testament“ jetzt um einen weiteren Band vermehrt. Den Titel „Das Ende der Zeit“ hat er, wie er sagt, deshalb gewählt, weil das Ende der Zeit mehr oder weniger

die verborgene Mitte aller in diesem Band vorgelegten Arbeiten ist und weil diese nur zu entfalten suchen, was dieses Ende, das der Anfang ist, eigentlich meint. Alle achtzehn Beiträge künden von dem Ringen um den Anspruch der Schrift an unsere Zeit und von der Auseinandersetzung mit theologischen Strömungen der Gegenwart. Zur Verdeutlichung dieses Anliegens formuliert der Vf. in seiner Einleitung klar und entschieden den Standort seiner Beiträge sowie die ihnen zugrunde liegenden theologischen Voraussetzungen, die in den theologischen Kontroversen der Gegenwart keineswegs mehr selbstverständlich sind. So sind für den Vf. allgemeine und grundlegende theologische Voraussetzungen: 1. daß Gott sein Geheimnis zugänglich gemacht hat, indem er sich konkret in Jesus Christus offenbart hat; 2. daß es eine geschichtliche Überlieferung der Offenbarung gibt, die exklusiven und normativen Charakter hat, und 3. daß die Exegese eine geschichtlich sich vollziehende und deshalb „kirchliche“ Auslegung ist. Angesichts der heutigen Krisensituation in der Kirche glaubt der Vf., daß es nicht viel helfe, die Lage zu analysieren: „Man soll weniger zur Lage als zur Sache reden. Das zu tun, bemühen sich die vorgelegten Arbeiten. Sie wollen in ihrer Weise das ‚unverwandt bei dem Herrn Verharren‘ (1 Kor 7, 35) erfüllen.“

In einer Zeit, in der das Evangelium eine Information genannt wird und in der an die Stelle der Glaubensverkündigung die agitatorische Bewußtseinsbildung getreten ist, gewinnt das vorliegende Buch direkt prophetischen Charakter. Aber auch die wissenschaftliche Erudition des Vfs. sichert ihm allein schon die nötige Beachtung.

E. Haag, Trier

Steinmetz, Franz Josef: Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 2). Frankfurt a. M.: Josef Knecht, 1969. 176 S. Brosch. 27,— DM.

Diese Trierer Dissertation versucht den Strukturen der Christologie und Eschatologie nachzugehen, wobei die Eschatologie der echten Paulinen und die der Paulusexegese entnommenen Kategorien der präsentischen bzw. futurischen Eschatologie den Leitfaden bilden, an Hand dessen der Verfasser das Problem entfaltet. Der Untertitel führt so ein wenig in die Irre. Die sieben Kapitel des Buches setzen mit einem knappen Abriß der Eschatologie der echten Paulinen ein, fragen dann nach den „Spuren“ futurischer Eschatologie in Eph und Kol, um dann über die Motive präsentischer Eschatologie zu den zentralen Fragen der Exegese von Kol und Eph, den Problemen ihrer Christologie und ihres Sprechens in räumlichen und „gnoseologischen“ Kategorien, vorzustoßen.

Die Arbeit befriedigt nicht in allen Punkten. Methodische Schwächen bestehen vor allem im einseitigen Ausgang von der Eschatologie der echten Paulinen und den Ergebnissen ihrer Exegese sowie im Verzicht auf eine Diskussion des religionsgeschichtlichen Problems, obwohl dies beim gegenwärtigen Stand der Diskussion und bei den fundamentaltheologischen und ökumenischen Ambitionen der Arbeit eigentlich unerlässlich wäre; vor allem sollte Vf. sich nicht in eine Auseinandersetzung mit einer so stark von einer bestimmten religionsgeschichtlichen Ortung der beiden Briefe herkommenden Position, nämlich der Käsemanns (und der darin anknüpfenden theologisch-systematischen Folgerungen) einlassen. Im ganzen ist das Buch eine zwar in ihrem Ergebnis die Diskussion nicht wesentlich weiterführende, jedoch als Einführung und eigenwilliger Diskussionsbeitrag recht interessante Arbeit.

G. Hiltz, Mainz

Stolz, Fritz: Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. BZAW 118. Berlin: Walter de Gruyter. 1970. 235 S. Lw. 58,— DM.

Der Vf. geht in seiner Züricher Dissertation von der Tatsache aus, daß Jerusalem für die vorisraelitische Religionsgeschichte eine entscheidende Bedeutung erlangt hat. Denn in dieser Stadt, dem Königssitz Jahwes und der Residenz des theokratischen Herrschertums Davids, ist, wie er sagt, eine Synthese zwischen den Überlieferungen der in Palästina eingewanderten halbnomadischen Stämme Israels einerseits und der kanaänischen Religion andererseits zustande gekommen, die für einen großen Bereich des atl. Glaubens schlechthin wegweisend wurde. Die genannte Synthese hat sich natürlich nicht nur und nicht erst in Jerusalem vollzogen; aber sie ist doch in dieser Stadt zu einem gewissen Abschluß gelangt. Auch ist nur an dem Tempel von Jerusalem eine Kultliteratur überliefert, die noch sehr deutlich verrät, in welcher Weise verschiedene religiöse Inhalte, wie der Vf. meint, für das Volk Israel Verbindlichkeit erlangten. Er hält es darum für angebracht, das Verhältnis zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Wurzeln des atl. Glaubens exemplarisch am Fall Jerusalem zur Diskussion zu stellen.

Der Vf. weiß zwar, daß eine Beschreibung der vorisraelitischen Religion Jerusalems eine hypothetische Angelegenheit ist, weil nach wie vor direkte Zeugnisse fehlen. Trotzdem unternimmt er den Versuch, aus dem im AT erkennbaren kanaänischen Material, das der Jerusalemer Tradition zuzuordnen ist, und aus dem religionsgeschichtlichen Vergleich mit Anschauungen, die sonst aus Kanaan und dem weiteren altorientalischen Raum bekannt sind, die vorisraelitische Religion Jerusalems in ihren Grundzügen zu umschreiben. Aus der Vielzahl der möglichen Themen behandelt er den Chaoskampfmythos, die feindlichen Fremdvölker, den fernen Gott und seine Geschichte (mit zwei Exkursen über Urberg und Urwasser sowie über Eljon), den El von Jerusalem sowie die weiteren Götter im Jerusalemer Pantheon; er schließt mit einem zusammenfassenden Kapitel über die Grundzüge des israelitischen Umsetzungsprozesses, durch den die Denkstrukturen der ursprünglichen Jerusalemer Tradition modifiziert worden sind.

Die Arbeit vermittelt zwar aufschlußreiche Einsichten in vorstellungsgeschichtliche Zusammenhänge. Ob man aber von einer Synthese zwischen der Religion des vorisraelitischen Jerusalem und dem Jahweglauben sprechen kann und ob überhaupt die religionsphänomenologische Methode genügt, um die Auseinandersetzung zwischen dem Jahweglauben und der kanaänischen Religion Jerusalems zutreffend zu kennzeichnen, darf wohl bezweifelt werden.

E. Haag, Trier

Bäumer, Remigius: Martin Luther und der Papst. — Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 30. Münster: Aschendorff. 1970. 100 S. Kart. 9,— DM.

R. Bäumer untersucht in dem vorliegenden Bändchen die Äußerungen Martin Luthers über das Papsttum und einzelne Päpste. Er kommt zu dem Ergebnis, das Papsttum und die Konzilien seien für den jungen Luther keine existentiellen Fragen gewesen. Der Luther des Jahres 1518 habe noch einen ausgeprägten Papalismus geäußert. Nach einer Periode des Ringens (1519) sei dann im Jahre 1520 der endgültige Bruch mit dem Papsttum erfolgt. Von da an habe sich, trotz einzelner verbindlicherer Aussagen über das Papsttum, an dessen grundsätzlicher Ablehnung nichts mehr geändert. K. Ganzer, Trier

Becker, Petrus: Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier. Reihe: Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Heft 30. — Münster i. W.: Aschendorff. 1970. XIX/218 S. Kart. 42,— DM.

Das Buch von P. Becker will seinem Untertitel nach ein darstellender Kommentar zu den Consuetudines des Johannes Rode sein. In Wirklichkeit aber vermittelt es weit darüber hinaus eine Begegnung mit der Persönlichkeit, dem geistigen Werk, der reformerischen Arbeit und der Spiritualität des Abtes von St. Matthias.

Im rein Biographischen konnte sich der Vf. auf die Monographie von Virgil Redlich und andere Arbeiten stützen, doch führt er immer wieder in speziellen Fragen über die bisherige Forschung hinaus.

Der Anstoß zu der monastischen Erneuerung ging in Trier nicht so sehr von den Klöstern aus, als vielmehr von dem für kirchliche Reformen aufgeschlossenen Erzbischof Otto von Ziegenhain. Dieser holte den Trierer Bürgersohn und Kartäuserprior Johannes Rode als Abt nach St. Matthias und überließ ihm die Reform des Trierer Mönchtums. Rode besaß eine tüchtige geistige Ausrüstung. Er hatte in Paris und Heidelberg studiert und sich die Grade eines Magister Artium, Bakkalar der Theologie und Lizentiaten des Kanonischen Rechtes erworben. Fertigkeit in der Verwaltung brachte ihm seine Tätigkeit als Offizial des Trierer Erzbischofs für das Oberstift.

Die Abtei St. Matthias und danach auch die übrigen Trierer Abteien waren zunächst die Wirkungsstätten der Reformtätigkeit Rodes. Schwierig gestaltete sich die Erneuerung des stolzen St. Maximin. Hier zeigte Rode eine große Fähigkeit zu Diskretion und Rücksichtnahme auf besondere Verhältnisse, ohne deshalb von der eigenen Zielstrebigkeit abzulassen.

Der Aktionsradius Rodes weitete sich seit seiner Teilnahme am Baseler Konzil an der Spitze einer Delegation, die in Sachen des Trierer Schismas zwischen Ulrich von Mandercheid und Rhaban von Helmstatt tätig war. Rode wurde auf dem Konzil zum Generalvisitor der Benediktinerklöster in den Kirchenprovinzen von Köln und Trier bestellt, doch wandte sich seine Visitationstätigkeit schon bald auch Klöstern der Mainzer Provinz

zu. Er wurde teils direkt, teils indirekt zum monastischen Erneuerer in einem großen Teil Deutschlands.

Eingehend stellt der Verf. das Schrifttum Rodes nach Überlieferung und Inhalt vor. Das meiste der schriftlichen Hinterlassenschaft des St. Mattheiser Abtes steht in Zusammenhang mit seiner Reformtätigkeit und bezieht sich auf das religiöse, näherhin das klösterliche Leben. Das wichtigste Dokument bilden dabei die „*Consuetudines et observantiae monasteriorum S. Matthiae et S. Maximini Treverensium*“, die P. Petrus Becker im Rahmen des *Corpus Consuetudinum Monasticarum* (Bd. 5) herausgegeben hat.

Der Analyse dieser *Consuetudines* gilt der Hauptteil des Buches. Rode hat bei der schriftlichen Festlegung seines benediktinischen Programms auf bewährte Vorbilder zurückgegriffen. So läßt sich — um nur einiges zu nennen — eine Abhängigkeit von der Melker bzw. Sublazer Observanz und eine gewisse Beeinflussung durch die Kastler Gebräuche sowie durch die Statuten des Neußer Oberklosters der Regularkanoniker, die Rode durch einen ihm bekannten Angehörigen des dortigen Konvents erhalten hatte, nachweisen.

Bei der Verwertung seiner Quellen ging Rode unterschiedlich zu Werke. Die Wahlkapitel der *Consuetudines* bilden beispielsweise zum großen Teil eine fast wörtliche Übernahme aus dem *Tractatus de electionibus* des Wilhelm de Mandagoto. Andere Schriften, aus denen größere geschlossene Textpartien in die Rodeschen Gewohnheiten Eingang fanden, sind der *Liber ordinarius* des Lütticher St.-Jakobs-Klosters sowie die *Statuta antiqua et nova* des Kartäuserordens. Daneben aber hat Rode auch Quellenmaterial in stark abgeänderter und selbständig verarbeiteter Form übernommen. Bei seinen liturgischen Texten strebte der Abt unter Wahrung eines Mittelweges zwischen Althergebrachtem und Neuem eine Vereinheitlichung für die Trierer Benediktiner an.

Wie stellte sich nun ein Kloster nach den Reformvorstellungen Rodes dar? Der Abt gilt als Hirte und geistlicher Vater, der zugleich erster Liturge des klösterlichen Gottesdienstes ist. Rode sieht seinen Abt — zumal als Kanonist — in ausgeprägter Weise von der rechtlich-autoritativen Seite, aber darüber hinaus doch auch von der geistlichen Stellung her. Im Konvent wird das ständische Ausschließungsrecht aufgehoben. Die höhere Bildung erfährt eine besondere Hochschätzung. Die Studien sind allerdings ganz auf die monastische Frömmigkeit ausgerichtet.

Für die Kreise der Konversen, Donaten und Präbendare, die sich in gestufter Weise um den Konvent gruppieren, sind in den *Consuetudines* zwei Leitgedanken maßgebend: Eine gewisse Teilnahme dieser Leute am monastischen Leben und ihr wirtschaftlicher Nutzen für das Kloster. Der monastische Grundgedanke, der die ganzen *Consuetudines* Rodes beherrscht, ist die Befolgung der Benediktsregel. Dabei werden aber spätere Entwicklungen, wie etwa die Übung der Meditation, sinnvoll mit der Regel verbunden. Auch ist Rode von der „*Devotio moderna*“ inspiriert, ohne sich ihr jedoch restlos zu verschreiben. Die Struktur des Rodeschen Konvents ist hierarchisch ausgerichtet. Dem Abt, als dem Haupt, stehen die Offizialen zur Seite; der Prior für die innerklösterlichen Dinge, der Propst für die äußere Verwaltung.

Obwohl der Mattheiser Abt keine Kongregationsbildung anstrebte, suchte er doch einen gewissen Zusammenschluß der Reformabteien zu verwirklichen, was nach seinem Tode zu einem „Kongregationsansatz“ führte.

Im Kirchenverständnis Rodes lassen sich konziliaristische Ansätze — einer Strömung seiner Zeit entsprechend — nicht von der Hand weisen.

Der Verf. bezeichnet Johannes Rode als einen Mann zwischen den Zeiten, als einen Vertreter der Generation der Reformkonzilien, der die Erneuerung der Kirche als notwendig erkannt und gewagt habe.

Zu Lebzeiten Rodes wurden seine *Consuetudines* als monastische Lebensform außer in St. Matthias auch in St. Maximin und St. Marien in Trier und auf der Reichenau ganz sicher, mit hoher Wahrscheinlichkeit aber auch in St. Martin in Trier und in Hornbach eingeführt. In anderen Klöstern wirkten sie als Vorbild. Nach seinem Tod versuchten seine Schüler eine *Confoederatio* von St. Matthias zustande zu bringen, der jedoch keine lange Dauer beschieden war. In St. Maximin, das sich zwar der *Confoederatio* widersetzte, doch an Rodes Reform festhielt, wurden seine *Consuetudines* über 300 Jahre lang befolgt, während in St. Matthias schon bald die Bursfelder Statuten Eingang fanden.

Der Verf. konnte nachweisen, daß die *Consuetudines* Rodes — entgegen bisherigen Annahmen — unverkennbar auch auf die Bursfelder Statuten eingewirkt haben, und daß manches Trierische in der bedeutenden Reformkongregation weitergelebt hat.

Einige Exkurse zu Spezialfragen, eine Konkordanz, ein Initienverzeichnis der Schriften Rodes sowie ein Orts- und Personenregister runden die Arbeit ab.

Die sorgsame und gelehrte Arbeit des St. Mattheiser Benediktiners P. Petrus Becker über seinen großen Ordensbruder und dessen Werk ist wichtig für die Geschichte des spätmittelalterlichen Mönchtums, insbesondere des Benediktinerordens. Aber darüber hinaus bietet das Buch eine wesentliche Bereicherung des Bildes von der allgemeinen kirchlichen Erneuerung im Zeitalter der großen Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts.

K. Ganzer, Trier

Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von Trient. Band 3: Bologneser Tagung (1547/48), Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52). Freiburg: Herder-Verlag. 1970. XIII, 560 S. Leinen 84,— DM.

Nach längerer Unterbrechung, bedingt durch seine Mitarbeit beim II. Vatikanischen Konzil, kann H. Jedin mit dem vorliegenden 3. Band seine bereits weit über die Fachwelt hinaus bekannte Geschichte des Trienter Konzils fortsetzen.

Der erste Teil behandelt die Bologneser Tagung (1547/48). Die Translation des Konzils nach Bologna im März 1547 mit ihrer daraus folgenden Spaltung in eine in Trient verbleibende kaiserliche Minderheit und eine in Bologna weilende Mehrheit unter Führung der Legaten Del Monte und Cervini erwies sich als Verhängnis. Die Bologneser Tagungsperiode war praktisch zur Wirkungslosigkeit verurteilt, obwohl sie die Arbeit fortsetzte.

Karl V. bemühte sich in der Folgezeit ständig, die Translation rückgängig machen zu lassen. Wenn nämlich das Konzil der Rückgewinnung der Protestanten dienen sollte, wie der Kaiser hoffte, dann durfte es nicht auf dem Boden des Kirchenstaates stattfinden. Keine Seite, weder der Kaiser noch der Papst, wollte es jedoch zu einem absoluten Bruch kommen lassen. Der Kaiser verbot der Trienter Minderheit, sich einstweilen als Konzil zu betätigen; die Bologneser durften auf päpstliches Geheiß keine Konzilstexte verabschieden. Alle Hoffnungen auf eine Einigung zwischen Kaiser und Papst wegen der Rückverlegung des Konzils wurden zunichte, als der Sohn des Papstes, Pierluigi Farnese, in Piacenza ermordet und die Stadt von kaiserlichen Truppen besetzt wurde. Der in seinem Familiensinn getroffene Paul III. war zu keinem Entgegenkommen in der Konzilsfrage mehr bereit. Nachdem alle Bemühungen fehlgeschlagen waren, ließ Karl V. am 15. 1. 1548 in Bologna und am 23. 1. in Rom gegen die Translation feierlichen Protest einlegen. Der Papst strengte nun vor seinem Forum einen Prozeß an, der über die Rechtmäßigkeit der Translation entscheiden sollte. Zu einem Abschluß ist das aus taktischen Erwägungen begonnene Verfahren freilich nie gelangt.

Inzwischen hatte der Kaiser das Interim und die Formula Reformationis erlassen. Zu ihrer Durchführung sandte der Papst Reformnuntien nach Deutschland. Pighino und Lippomani, denen die Legation übertragen wurde, durften zwar nicht die vom Kaiser gewünschten Zugeständnisse machen, es wurden ihnen aber weitgehende Vollmachten zur Rekonziliation der Protestanten verliehen. Dem Bemühen der Nuntien war jedoch kein Erfolg beschieden.

Während die Trienter Minderheit auf die Rückkehr der anderen wartete, setzten die Väter in Bologna die bei der Translation unterbrochene Arbeit fort. Man beschäftigte sich mit der Eucharistie, der Buße, der Krankenölung, dem Weihesakrament, dem Ablass, dem Fegfeuer, dem Ehesakrament und dem Eherecht. Die Eucharistiedebatte war dadurch beeinträchtigt, daß die Frage des Meßopfers ausgeklammert blieb. Das Erarbeitete kann aufs Ganze gesehen nicht als voll befriedigende Darstellung der Eucharistielehre bezeichnet werden. In den Diskussionen über die Bußlehre — wie auch sonst des öfteren — zeigte sich bei den Konzilstheologen ein breitgespanntes Spektrum von Ansichten. Besonders kontrovers waren die Fragen der Beichte und der Genugtuung. Die Behandlung des Ablasses erwies sich als schwierig, da die Väter und Theologen über die Geschichte des Ablasses nicht genügend unterrichtet waren. Bei den Debatten über das Fegfeuer wurde offenkundig, daß diese Glaubenslehre bis dahin theologisch noch nicht genügend begründet und durchdrungen war. Die Behandlung der Ehe konzentrierte sich besonders auf die Probleme der Klandestinehe und der Ehescheidung bei Ehebruch.

Auch den Fragen der Kirchenreform wandte sich die Bologneser Tagungsperiode zu. Von kurialer Seite wollte man jedoch unter allen Umständen vermeiden, daß sich das Konzil mit der Kurienreform beschäftigte und brachte daher immer wieder das Stichwort von der Fürstenreform ins Gespräch. Als ungefährlichen Problembereich legte das Präsidium dann die Reform der Sakramentspendung zur Behandlung vor. Aber die

Väter ließen sich in ihrer Offenheit und ihrem Freimut keine Zügel anlegen. So sind die Bologneser Reformverhandlungen weniger durch ihre Ergebnisse bedeutsam als vielmehr durch den Geist, in dem sie geführt wurden. Das gespannte Verhältnis zwischen Kaiser und Papst wegen der Translation und die sich daraus ergebenden Konsequenzen, insbesondere die Verschleppung des Translationsprozesses durch den Papst, brachten es mit sich, daß sich das Bologneser Konzil in der zweiten Hälfte des Jahres 1548 allmählich auflöste.

Nachdem Del Monte, der einstige Konzilslegat, als Nachfolger Pauls III. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte (Julius III.), war eine Wiederaufnahme des Konzils möglich. Die Väter wurden zum 1. Mai 1551 nach Trient geladen. Die Berufungsbulle setzte die Rechtmäßigkeit der Translation nach Bologna voraus, kam aber dem Kaiser entgegen, indem von Rückführung nach Trient und Fortsetzung gesprochen wurde. Das Präsidium übertrug der Papst dem Kardinal Crescenzo; als Kopräsidenten fungierten die Bischöfe Pighino und Lippomani. Die zweite Trienter Tagungsperiode wurde durch die Spannungen zwischen dem Papst und Frankreich überschattet. König Heinrich II. verband sich nämlich mit Ottavio Farnese, der sich mit dem Papst wegen der Parma-Piacenza-Frage überworfen hatte. Französische Prälaten nahmen daher an der Tagungsperiode nicht teil. Dagegen waren die spanischen und deutschen Teilnehmer relativ zahlreich, so daß das frühere Übergewicht der Italiener gebrochen wurde. Vor allem erschienen aus Deutschland die drei rheinischen Erzbischöfe.

Die Lehrpunkte, die auf der zweiten Trienter Tagungsperiode behandelt wurden, waren im wesentlichen dieselben, die auch in Bologna zur Sprache gekommen waren: Eucharistie, Buße, Krankenölung, Meßopfer, Wehesakrament. Man knüpfte zwar dort an, wo man in Trient 1547 aufgehört hatte, ignorierte also formal die Ergebnisse von Bologna, doch wurde das dort Erarbeitete als willkommene Vorarbeiten benutzt. Bei der Eucharistie spielte die Realpräsenz und die Kommunion unter beiden Gestalten eine besondere Rolle. Die Meßopferdebatte, die wiederum von den Eucharistieverhandlungen getrennt war, stellte die Väter und Theologen vor die schwierige Aufgabe, die Einheit von Kreuzes- und Meßopfer sowie die Messe als Opfer der Kirche theologisch befriedigend darzustellen. Die Meßopferdebatte kam im Jahre 1552 allerdings nicht zum Abschluß.

Was sich schon bei manchen dogmatischen Texten als ein Mangel erwiesen hatte, das zeigte sich besonders bei den Reformvorlagen: Die Entwürfe waren durch das Präsidium zu sehr vorgeprägt. Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem ziemlich autoritär fungierenden Präsidenten Crescenzo und den Spaniern sowie den Deutschen. Die Spanier legten einen eigenen Entwurf zu einer Geschäftsordnung vor, der aber nicht akzeptiert wurde. Crescenzo, ein tüchtiger Verwaltungsmann, war ausgeprägter Kurialist und von dem neuen Geist der Reform so gut wie nicht erfaßt. Er genoß das uneingeschränkte Vertrauen des Papstes, war aber der Aufgabe als Konzilslegat im Grunde nicht gewachsen. Das wird auch der Grund dafür gewesen sein, daß er sich gesundheitlich aufgelieben hat und bald nach Beendigung der Tagungsperiode gestorben ist.

Die Trienter Verhandlungen von 1551/52 sind auch dadurch bemerkenswert, daß Gesandte der deutschen Protestanten anwesend waren: Brandenburg, Württemberg, Kur-sachsen und Straßburg hatten ihre Vertreter geschickt. Es kam allerdings zu keinem Dialog zwischen dem Konzil und den Protestanten. Die letzteren verharteten auf ihren alten Bedingungen vor allem der, daß das Konzil vom Papst unabhängig sein müsse. Ihre Anwesenheit hatte daher auf die Verhandlungen keinerlei Einfluß.

Die deutsche Fürstenopposition, die den Kaiser unvorbereitet traf und zur Flucht aus Innsbruck nötigte, machte eine Suspension des Konzils unvermeidlich. Am 28. April 1552 beschlossen die Väter, das Konzil auf unbestimmte Zeit zu vertagen. Dieser Ausgang bedeutete für den Kaiser und sein Programm einen schweren Schlag, obwohl er die Unausweichlichkeit erkannte.

Das aus umfassender Quellen- und Literaturkenntnis äußerst anregend geschriebene Buch Jedins macht aufs neue deutlich, welches die Bedeutung und die Begrenzung des Trienter Konzils, auch in seinen eigenen Augen, gewesen ist: Das Konzil wollte abgrenzen gegenüber den kontroversen Lehren der Reformatoren, aber es wollte kein umfassendes Kompendium der Theologie vorlegen. Die lebhaften Debatten, wie sie dem Leser vor Augen geführt werden, zeigen eine echte Pluralität theologischer Schulmeinungen, die das Konzil in keiner Weise unterdrücken wollte. Daher die Ausklammerung aller derartigen Kontroversen bei der endgültigen Formulierung der Texte. Die Verengung nachtridentinischer Theologie geht nicht so sehr auf das Konzil als solches zurück, als vielmehr auf die nachtridentinische Zeit mit ihrer sich ergebenden Mentalität der Abwehr.

Wer sich mit Trient und seiner theologie- und dogmengeschichtlichen Bedeutung befaßt, auch und gerade im Bereich der systematischen Theologie, darf nicht nur von den Dekreten und Canones ausgehen, sondern muß auch ihre Vorarbeiten und ihr Werden berücksichtigen. Dazu aber bietet die Konzilsgeschichte von Jedin eine wertvolle Hilfe und eine gute Einstiegsmöglichkeit.

So wird der Kirchenhistoriker, dem hier eine ausgewogene Darstellung des Konzilsgeschehens und der Konzilsproblematik geboten wird, aber auch der systematische Theologe immer wieder mit Gewinn zu diesem Standardwerk greifen. Es ist zu wünschen, daß der vierte Band über die dritte Konzilsperiode bald folgen wird. K. Ganzer, Trier

Kleineidam, Erich: Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521. Teil II: 1460–1521. — Leipzig: Benno-Verlag. 1969. 400 S. Brosch. 24,50 DM.

Die Geschichte der Universität Erfurt am Vorabend und in den ersten Jahren der Reformation, die E. Kleineidam im vorliegenden Band dem Leser vor Augen führt, ist vor allem deshalb interessant, da sich Erfurt in dieser Zeit zu einem bedeutenden Zentrum des Humanismus in Deutschland entwickelte und da der Name Martin Luthers, wenigstens vorübergehend, mit dieser Hochschule verbunden war. In die äußeren und inneren Geschichte sowie in die personellen Verhältnisse der Universität in dem Zeitraum zwischen 1460 und 1521 gibt der Verf. einen ins einzelne gehenden Einblick. Während Erfurt im siebten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts die bedeutendste Universität Deutschlands war, ist das Ende der hier dargestellten Epoche von einem unverkennbaren Niedergang gekennzeichnet. Besonders hervorzuheben sind auch die Zusammenstellungen des Vfs. über die akademische Tätigkeit der einzelnen Doktoren mit bibliographischen Angaben, die ein wertvolles Nachschlagewerk bilden. K. Ganzer, Trier

Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Hrsg. v. P. Granfield und J. A. Jungmann. Bd. 1 und 2 mit insgesamt 994 S., 23 Abb. auf Tafeln. Münster: Aschendorff. 1970. Leinen. 184,— DM.

Schlägt man das Werk auf, dann ist man zunächst etwas erstaunt: denn was hier geboten wird, ist eine Festschrift alten Stils, d. h. man verzichtet auf die Bearbeitung eines Generalthemas und bildet die Festschrift zu einem Sammelbecken um, in das allerdings in vorliegendem Falle sehr wertvolle Beiträge eingeflossen sind. Bei aller Vielfalt läßt sich „wenigstens“ die Artikelumstrukturierung in die Fachgebiete: Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie feststellen, wobei die alte Liturgiegeschichte noch eine gewisse Eigenständigkeit einnimmt. Von jedem der hier angesprochenen Gebiete sei ein Artikel von allgemeinerem Interesse kurz vorgestellt. — A. W. Ziegler hebt in seiner Arbeit: „Entwicklungstendenzen der frühchristlichen Staatslehre“ (Bd. I, 40–58) die positiven und negativen Tendenzen und Faktoren hervor und betont, daß es nicht angehe, von einer grundsätzlichen Staats- oder Christenfeindlichkeit zu sprechen, vielmehr wird an Hand von vielen Beispielen die These erhärtet: „Bei den Bemühungen der Kirche, ein friedliches Verhältnis zum römischen Staate zu erreichen, ist das ständige Bestreben zu erkennen, trotz der Ablehnung des Götterkultes nicht in eine grundsätzliche Staatsfeindschaft und Opposition gedrängt zu werden“ (57). — P. Meinhold versucht im Beitrag: „Die geschichtstheologischen Konzeptionen des Ignatius von Antiochien“ darzulegen, wie sich dieser apostolische Vater das Verhältnis Judentum-Christentum vorstellt. Dabei wird deutlich, wie großräumig hier vom Christentum (dieser Name kommt ja bei Ignatius zum erstenmal in der christlichen Literatur vor) gesprochen wird; denn Christus ist es, der bereits im Alten Bunde lebt. Die Propheten und Patriarchen sind seine Heiligen, wenn gleich dieser schon damals wirkende Herr erst im Neuen Gottesvolk vollkommen zur Wirksamkeit kommt, so daß die Behauptung Meinholds zu Recht steht: „Das Christentum ist die neue und doch alte Religion“ (106). Damit ist auch verbunden eine „Prolongierung der christlichen Kirche nach rückwärts... diese alle sind... in der Einheit Jesu Christi gewesen, und das ist der Ausdruck, mit dem er die Kirche umschreibt“ (107). — Aus dem Bereiche der christlichen Archäologie sei angeführt der Artikel von J. M. C. Toynbee: „The Early Christian Paintings at Santa Maria in Stelle near Verona“ (Bd. II, 648–653), der sehr interessante frühchristliche Malereien in einem Hypogäum beschreibt. Schließlich sei noch erwähnt ein kurzer, aber sehr aufschlußreicher Beitrag von B. Fischer über „Hat Ambrosius von Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen?“ (Bd. II, 527–531). Der Verf. kommt zu dem Schluß, daß Ambrosius als Neophyt unmittelbar zum Bischof geweiht wurde. Erst eine spätere Zeit glaubte die noch „fehlenden“ Weihen ergänzen zu müssen. „Sie ist eine späte, für das Denken von den Weihen verräterische Erfindung der gelehrten Nachwelt“ (531).

E. Sauser, Trier

Im Laufe der letzten Jahre sind viele Einzeluntersuchungen und kleinere Gesamtdarstellungen des Lebens und der Geschichte der Ostkirchen erschienen. Auch an Nachdrucken bedeutender Handbücher fehlte es nicht. Während aber die kleinen Publikationen notgedrungen auf eine größere Breite der Darstellung verzichten mußten, die Nachdrucke hingegen nicht immer den neuesten Stand wiedergeben konnten, war trotz aller Fülle des vorhandenen, z. T. ausgezeichneten Publikationsmaterials der dringende Wunsch nach einem neuen, groß angelegten Handbuch immer deutlicher zu hören. Dieser Wunsch ist in vorliegendem Buch, wenigstens für die gegenwärtige Situation, erfüllt. Zwar sind die Verf. der einzelnen Beiträge fast durchweg „Außenstehende“, d. h. nichtorthodoxe Theologen, „andererseits sind die Herausgeber überzeugt, daß auch eine Darstellung durch Außenstehende nach wie vor ihren Sinn hat, zumal sie neben den sachlichen Informationen zugleich auch den Ausgangspunkt des ökumenischen Gesprächs fixiert, der als solcher auch dann noch bedeutsam ist, wenn er überholbar erscheint. Im übrigen sind auch die Standpunkte der einzelnen katholischen Autoren dieses Handbuchs durchaus unterschiedlich und lassen nicht nur die geistige Individualität der Verfasser, sondern auch die Vielfaltigkeit der ökumenischen Positionen in der römisch-katholischen Kirche erkennen“ (XIV).

Das Handbuch umfaßt 2 Hauptteile, denen ein Anhang folgt. Im 1. Teil werden folgende Themen behandelt: Die „Ausgliederung“ der „nichtorthodoxen“ Kirchen; Die Ausformung der Orthodoxie von Lyon nach Florenz; Die Aufgliederung der Orthodoxie; Probleme der orthodoxen Theologie; Die Orthodoxie in der Donaumonarchie und im Balkan von 1690 bis heute; Die „nationalen Kirchen“ des Nahen Ostens und das „Uniatenproblem“; Unionsbewegungen im slawischen Raum und in Rumänien. — Der 2. Teil befaßt sich mit den Fragen: Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland; Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus; Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien — die Entstehung der großen liturgischen Familien; Die Sakramente Theologie und Liturgie; Die Musik der nichtchalkedonischen Kirchen; Stile und Formen liturgischer Musik in der orthodoxen Kirche; Zur Theologie des Bildes; Spiritualität des östlichen Christentums; Die Spiritualität der Ostkirche; Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben; Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen — Volksglauben und Volksbrauch; Die religiöse Familientradition in Rußland; Das Dekret des 2. Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus und das Agglomeratum in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. — Im Anhang, der nicht ganz einsichtig als „Anhang“ bezeichnet wird, findet man Abhandlungen über: Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung; Zum Dekret über die katholischen Ostkirchen „*Orientalium Ecclesiarum*“; Repertorium der Symbole und Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirche; Übersicht über die Kirchen des Ostens; Ökumenische und ostkirchenkundliche Institute und Zeitschriften sowie Werke und Vereinigungen nichtorthodoxer Kirchen unter besonderer Berücksichtigung der Bundesrepublik Deutschland. — Den Abschluß bildet eine sehr ausführliche Bibliographie, die bes. in den Bibliographien zu den einzelnen Beiträgen von unersetzlichem wissenschaftlichem Wert ist.

Daß manche Themen nicht nur einmal behandelt werden, ist sicher auch interessant und zeigt, wie einleitend bereits zitiert, die verschiedenen Sichten zu einem Problem innerhalb der nichtorthodoxen Theologie. In dem einen oder anderen Fall jedoch hätte man sich „nur“ eine Darstellung gewünscht, so z. B. beim Thema Ikonen, das übrigens bildtheologisch etwas breiter angelegt hätte werden können, wenngleich die dazu angegebene Bibliographie sehr reichhaltig und ausführlich ist. Dazu ist weiter zu bemerken, daß in dem Beitrag von W. Nyssen: Zur Theologie des Bildes, die Zitationen aus dem Nicänum II zur Bildtheologie etwas länger hätten sein können, ganz abgesehen von der ungenauen Quellenangabe zum Zitat aus dem Nicänum (S. 480, Anm. 10). — Zu bedauern ist in diesem Zusammenhang auch die Nichtberücksichtigung des für die Geschichte der Bildtheologie im Zusammenhang mit der Worttheologie hochbedeutsamen Werkes von Günther Lange: Bild und Wort, Würzburg 1969. — Diese kleinen Mängel gehen jedoch in Anbetracht der großen Gesamtaspekte des Werkes unter. Vorliegende Publikation gehört nicht nur in die Hand der Fachleute auf diesem Gebiet, sondern womöglich in jede Pfarrbibliothek.

E. Sauser, Trier

Zenkowsky, Basilius — Petzold, Hilarion: Das Bild des Menschen im Licht der orthodoxen Anthropologie (Orthodoxe Beiträge IV). Marburg an der Lahn: Ökumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, 1969, 142 S. 7,80 DM.

Nach einer Einführung mit den Fragestellungen: Die Bedeutung der Anthropologie im System des Christentums; Die Quellen der orthodoxen Anthropologie; Der wahre und der wirkliche Mensch, greift Zenkowsky in einem ersten Kapitel das Thema: Grundlagen der christlichen Anthropologie aus der Sicht orthodoxer Theologie und Religionsphilosophie heraus. Diesem folgen von Petzold die beiden Abschnitte: Abriß einer orthodoxen Anthropologie auf der Grundlage der patristischen Lehre vom Menschen, und: Die Bedeutung des Herzens und der Herzenserkenntnis für die Seelsorge aus der Sicht ostkirchlicher Anthropologie und Pastoraltheologie. Den Abschluß der Publikation bilden je eine Bibliographie zur ostkirchlichen Anthropologie, Askese und Mystik.

Das Ziel des Buches kann es nicht sein, eine umfassende Darstellung der Problematik: Mensch in der orthodoxen Anthropologie zu bieten. Vielmehr wird der Versuch unternommen, „wesentliche Gedanken dieser Anthropologie systematisch geordnet vorzulegen und somit einige Elemente für ein System der orthodoxen Anthropologie bereitzustellen“ (113). Dabei hat Petzold in Ergänzung der Darlegungen von Zenkowsky die patristische Lehre von der Struktur des Menschen und seiner Teleologie ins Auge gefaßt und vor allem in seinen Erläuterungen zum Themenkreis: Herz und Herzenserkenntnis wertvolle Aussagen gemacht, die die Forschungen Hugo Rahners über die Lehre der Väter zur Gottesgeburt im Herzen der Menschen z. T. ergänzen, z. T. fortführen. Petzold kommt zur Erkenntnis, daß die ostkirchliche Frömmigkeit „eine herzensgerichtete Frömmigkeit“ (88) sei, deren „großartigste und allgemeinste Ausprägung in der orthodoxen Gebets-theorie vom ‚Herzensgebet‘ liege, durch das der in der Taufe geborene Christus, das Logoskind, weiterwache“ (89). — Mithin ist Seelsorge „im vollgültigen Sinn . . . Sorge um das Herz“ (89), das „als Phoreion Christi, als Tempel und Krippe des inneren Logos“ vor Augen gestellt wird (89).
E. Sauser, Trier

Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 2: Die Passion Jesu Christi. — Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1968. 296 S., 816 Abb.

Man ist froh, zum 1. Bd. der Ikonographie der christlichen Kunst von G. Schiller nun den 2. Bd. hinzustellen zu können, um darin zu blättern und zu lesen. — Die Fülle des Stoffes gliedert sich in die Kapitel: Theologische Deutungen und ikonographische Ansatzpunkte, die Passionsgeschichte, die Kreuzigung Christi, die Kreuzabnahme und das Begräbnis Christi, Arma Christi-Schmerzensmann. Daran wird eine Literaturangabe, ein ikonographisches Stichwortverzeichnis, ein Verzeichnis der biblischen Texte, ein Bildverzeichnis und eine Übersicht über die Bildquellen gefügt. — Es ist verständlich, wenn in dem Reichtum der Aussagen immer wieder besondere Akzentuierungen erfolgen. So hat Schiller vor allem den Darstellungen in der karolingischen Kleinkunst ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt, „da hier das mittelalterliche Verständnis des Christustodes in vielfältiger Weise in der Kunst hervortritt“ (Vorwort). Vor allem sei verwiesen auf die Gestalt der Ekklesia unter dem Kreuz, wozu Schiller im Überblick bemerkt: „Mit der Gestalt der Ekklesia, die in dem zur Seitenwunde des Gekreuzigten erhobenen Kelch das Blut des Herrn empfängt, wird die Sakramentslehre, in deren Zusammenhang auch das Bild des toten Christus am Kreuz entstand, akzentuiert. Sie verdrängt allmählich das ältere Lanzenstichmotiv, übernimmt dessen Ideengehalt und verknüpft ihn mit der in spätkarolingischer Zeit hervortretenden Bedeutung der Kirche als Spenderin der Sakramente. Diese Ekklesia ist immer dann in die Kreuzdarstellung einbezogen, wenn die sakramentale Wirkung des Opfertodes hervorgehoben werden soll, sie kann dem lebenden oder toten Christus zugeordnet sein, sie kommt in einfachen oder erweiterten Kreuzigungsdarstellungen vor“ (118 f.). Interessant erscheinen dann in der Darstellung des Kreuzigungsbildes vom 9.—11. Jhd. die hinzutretenden Einzelmotive, „die die umfassende Heilswirkung des Geschehens auf Golgotha vergegenwärtigen“ (118), wodurch es zu einer besonderen Hervorkehrung der Themen: Gottessohn und Herr des Kosmos, die alte und die neue Kirche, Sündenfall und Adam wie die Auferstehung der Toten kommt. Gerade die letztgenannte Thematik, die in der Verbindung von Kreuzigung und die Frauen am leeren Grab besteht, zeigt deutlich, wie Kreuz und Ostern zusammengehören, wobei unter Ostern auch das Bild der Auferstehung der Toten mitgemeint ist. Schiller bemerkt dazu treffend: „Doch geht die Auferstehung der Toten auf den Kreuzigungsdarstellungen über die Illustration des biblischen Berichtes hinaus und stellt die Auferstehung der Menschen schlechthin als Wirkung des Opfertodes dar“ (125). — Man kann mit Schiller daher sagen: „Das Bild deutet den Tod Christi und seine Heils-

wirkung" (128), jedoch wird ebenso deutlich: „Ganz allmählich verschiebt sich sowohl bei der Darstellung des Gekreuzigten als auch bei der Gesamtaussage des Kreuzigungsbildes der Akzent parallel zur Entwicklung der sakramentalen Passionsfrömmigkeit vom Sieg am Kreuz zum Opfertod. Diese Akzentverschiebung wird auch in ottonischer Zeit in der Darstellung des Agnus Dei, am monumentalen Kruzifix, im 12. Jhd. ebenfalls im Gnadenstuhlbild und in der alttestamentlichen Opfertypologie in ihrem Bezug zur Kreuzigungsdarstellung deutlich" (129). — Innerhalb der mittelalterlichen Kreuze schenkte dann Schiller dem plastischen Kruzifixus besondere Aufmerksamkeit, um schließlich vom italienischen Tafelkreuz, von dem vielfigurigen szenischen Kreuzigungsbild des späten Mittelalters, vom lebenden Kreuz zu berichten. — Nicht vergessen dürfen abschließend die Erläuterungen zum Thema: Der Schmerzensmann, sein, bei dem der leidende Christus „aus jedem Raum- und Zeitzusammenhang gelöst" ist. — „Er ist der, der gelitten hat, und dadurch die Erlösung bewirkte, der lebt und als der Erlöser in seinem immerwährenden Leiden gegenwärtig ist" (211). — Im Rückblick auf dieses Handbuch kann der Verf. gedankt werden, wenn wir auch mit ihr bedauern, daß es „bei der Fülle und Vielfalt der Passionsdarstellungen" nicht möglich war, „den Themenkomplex der Auferstehung Christi noch in diesen Band einzubeziehen" (Vorwort). Die Auferstehung soll daher im 3. Band, zusammen mit den Darstellungen des Erhöhten Christus und der Trinität, behandelt werden.
E. Sauser, Trier

Simonis, Walter: *Ecclesia visibilis et invisibilis*. Frankfurter Theologische Studien Bd. 5. Frankfurt/M.: 1970, XIV und 134 S. Pb. 29,— DM.

In dieser patristischen Studie werden Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus angestellt, wobei nach dem 1. Teil mit der Darlegung des Kirchenbegriffs Cyprians, des donatistischen Kirchenbegriffs und der Ekklesiologie des Optatus von Mileve mit großer Genauigkeit auf Augustinus eingegangen wird. Gerade die Untersuchungen zur Tauftheologie, zur Eucharistielehre und zur Bußtheologie sind für moderne Ansätze in diesen Fragen von besonderer Bedeutung, um nämlich zu zeigen, daß auch das „Moderne" seine lange Geschichte hat. Dies ist aber wiederum ein Kriterium dafür, daß dieses „Moderne" wohl beachtet werden muß. Verwiesen sei z. B. auf das Verhältnis von Gott und Kirche bei der Sündenvergebung, worüber der Verf. die Feststellung treffen kann: „Es zeigt sich also wieder, daß Augustinus nicht einfach Gott und Kirche zu einer innerlich ungeschiedenen Einheit zusammenfaßt, so daß die Kirche an Stelle Gottes das Urteil über den einzelnen sprechen würde. Gott selber bleibt es vielmehr, der unsichtbarerweise und unmittelbar die caritas schenkt, welche nun den Sünder erneut an der Liebe teilhaben läßt, die das ganze corpus Christi zusammenhält" (121).
E. Sauser, Trier

Jockwig, Franz: *Der Weg der Laien auf das Landeskoncil der russischen orthodoxen Kirche Moskau 1917/18*. — Das östl. Christentum NF, Heft 24. Würzburg: Augustinus Verlag, 1971, 224 S.

Vorliegende Studie will „Werden und Verwirklichung einer demokratischen Idee" im Bereich der russischen Kirche darlegen. Es wird gezeigt, wie diese Bestrebungen, innigst verbunden mit der notwendigen Einsicht in die Lösung der Kirche aus den Fängen des Staates, mit der z. T. sicher berechtigten Erkenntnis der Unfähigkeit des Episkopates, hier nach dem Rechten zu sehen, mit dem Einfluß der Slawophilen und der Theologie des Sobornost, zunächst bereits in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts festzustellen sind. Deutlicher werden die Forderungen im Zusammenhang mit den Arbeiten der Bischöfe und des Vorkonziliären Ausschusses in der Zeit 1905/06. Hier wird deutlich ausgesprochen: Die Reformen innerhalb der Kirche dürfen nicht im Hl. Synod, sondern nur auf einem Landeskoncil verhandelt werden. Dabei müßten die Laien und der niedere Klerus teilnehmen und aktiv wirken können. So notwendig diese Vorstellungen, vor allem in der gegebenen Situation der immer weiter voranschreitenden Interessenlosigkeit der Laien an der Kirche, waren so sehr standen sie dennoch nach Jockwig „unter der Faszination, nur das Volk könne der Kirche wirklich helfen" (216). Dazu kam ferner, daß sowohl Konservative als Progressisten in dieser Frage „sich mehr von Emotionen leiten ließen und daß dadurch die wissenschaftlich fundierte Beweisführung litt" (217). In der Folge zeigte es sich auch, daß diese Hoffnungen, die man in das einfache Volk gesetzt hatte, nicht erfüllt wurden und daß „die romantische Idee, die die Slawophilen vom russischen Volk und seinen Fähigkeiten hegten... der Wirklichkeit nicht standgehalten" (218) haben. Auch stellt der Verfasser fest: „Die Einigung der Kirche und das Interesse an ihr bei den Gläubigen aller Gesellschaftsschichten ist wohl stärker durch die völlige Befreiung von der Bevormundung des Staates und die Greuelzeiten der Bolsche-

wisten an der Kirche, an Gläubigen, Priestern, Bischöfen und Mönchen bewirkt worden als durch die gemeinsame Arbeit auf dem Konzil" (218). Andererseits muß gerechterweise auch darauf verwiesen werden, daß die Mitarbeit der Laien ihre bes. Bedeutung erlangte in der Zeit, da die russische Kirche z. T. in die Emigration ging. Trotz alledem stellt sich die Frage, ob diese Art der Eingliederung der Laien in das Konzil „kirchenrechtlich und dogmatisch voll gerechtfertigt war“ (224). Aber wiederum Jockwig: „Wer möchte hier Richter sein? Es hatte in den eigenen Reihen nicht an mahnenden Stimmen gefehlt, die ihre Bedenken angemeldet haben, doch die zeitgeschichtlichen Kräfte waren stärker. Auf dieses Kräftespiel und auf die geschichtliche Begründung des Phänomens ist es in dieser Dissertation angekommen“ (224).

E. Sauser, Trier

Corpus Ambrosiano Liturgicum II. Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Malland Ambrosiana A 24 bis inf. 1. Teil: Text, mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varsell untersucht und herausgegeben von O. Heimig = Liturgiewiss. Quellen und Forschungen 51, Münster 1969 (Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung), LXXIII und 258 S., 8 Tafeln. 62,— DM.

Das im Rahmen der Liturgiewiss. Quellen und Forschungen erscheinende Corpus Ambrosiano Liturgicum sucht durch Texteditionen und Repertorien eine möglichst vollständige Aufschlüsselung der auch für die Geschichte der römischen Liturgie bedeutsamen Eigenliturgie der mailändischen Kirche bereitzustellen. Mit der hier anzulegenden Edition liegt nach dem erst kürzlich erschienenen Sacramentarium Triplex bereits der 2. Band in dieser Reihe vor. Der Herausgeber gilt als Fachmann auf dem Gebiet der mailändischen Liturgie. Eine Herausgabe der seit 1776 in der Ambrosiana liegenden Hs. war bereits durch deren Präfekten A. Ceriani vor etwa hundert Jahren geplant, gelangte damals aber nicht zum Abschluß. Beim Sakramentar von Biasca handelt es sich um einen besonders wichtigen Vertreter in der Gruppe der altmailändischen Sakramentare, weil es zu den profiliertesten der karolingischen Reform gehört, vor allem im Sanktorale auf eine sehr alte Vorlage zurückgeht, durch Querverbindungen zu den altmailändischen vor- und nachkarolingischen Meßbüchern eine gewisse Schlüsselstellung und deshalb einen qualifizierten Zeugenwert besitzt. Das führte immerhin dazu, daß dieser Kodex der Edition typica des Malländer Missale von 1902 zugrunde gelegt wurde. Alle diese Umstände lassen seine Herausgabe als durchaus berechtigt und begründet erscheinen. Die Bedeutung der Handschrift und ihre Einordnung in größere Zusammenhänge wird aus weiteren, einem 2. Band vorbehaltenen Untersuchungen hervorgehen.

Die vorliegende Textedition bietet nur das eigentliche Sakramentarmaterial unter Verzicht auf die in der Hs. ebenfalls enthaltenen Lesungen, die allerdings mit den entsprechenden Stellenangaben verzeichnet und so bereits jetzt für die Perikopenforschung zugänglich gemacht werden.

Die Einleitung bringt zunächst eine ausgewählte Bibliographie und geht dann auf einige Vorfragen ein, vor allem auf die Frage der Datierung der Handschrift, deren Entstehung sehr wahrscheinlich in den Beginn des 10. Jahrhunderts zu setzen ist. Ob sie für das im Tessin gelegene Biasca geschrieben wurde oder erst später dorthin kam, ist nicht sicher auszumachen. Ein Vergleich des Sanktorale von Biasca mit dem des Sakramentars von Bergamo, das bisher als das älteste angesehen wird (3. Viertel des 9. Jahrhunderts), legt eine Priorität des Biasca (oder mindestens von dessen Vorlage) nahe.

Die einer kurzen Beschreibung der Handschrift folgende Textausgabe kann man auch von der Editionstechnik her nur als mustergültig bezeichnen. Sie weist über 1400 Formeln auf, die durch ein 36 Seiten umfassendes Initienregister erschlossen sind. Weitere Register verzeichnen die häufiger vorkommenden Formeln und die Namen zu den Gebetstexten; außerdem gibt es ein eigenes Register zu den Einleitungskapiteln sowie mehrere Texttafeln. Dem gelehrten Editor ist zu wünschen, daß auch der 2. Teil des Werkes bald folgen kann.

A. Kurzeja, Trier

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

Innerkatholische Diskussion und ökumenisches Gespräch. Die während der Reformation entbrannten geistigen Kämpfe und die damals geschaffenen Zustände sind heute noch auf das stärkste wirksam. Die „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ behandeln die Hauptprobleme der Kontroverse, die Zustände in der Kirche und die katholische Reform. Sie bieten damit die Grundlagen für die innerkatholische Diskussion und das ökumenische Gespräch. Bisher sind 102 Bände erschienen.



**Aschendorff
Münster**

99 Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evangelischen Landesherren 1561 - 1651. Diese Edition von Franz SCHRADER ist ein Beitrag zur detaillierten Erforschung der deutschen Reformationsgeschichte. Sie bietet einen Überblick über den Verlauf der Visitationen im Erzbistum Magdeburg und gibt durch theologische Protokolle, Gutachten und Visitationsinstruktionen einen Einblick in die verschiedenen Ziele, die Theologen, Stände und Landesherren mit der Einführung der Reformation in den Klöstern verfolgten. 166 Seiten, kart. 28,- DM (Best.-Nr. 3696).

100 Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts

Von Remigius BÄUMER. Der Kampf zwischen Konziliarismus und Papalismus am Vorabend der Reformation. Da Luther und die Reformation ohne den Konziliarismus nicht zu verstehen sind, gewinnen wir Erkenntnisse nicht nur für die vorreformatorische, sondern auch für die reformatorische Theologie. 292 Seiten, kart. 48,- DM (Best.-Nr. 3697).

101 Johann Rasser

und die Gegenreformation im Oberelsaß

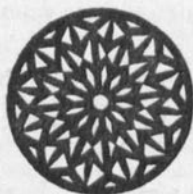
Von Jürgen BÜCKING. Eine kultur- und wirtschaftsgeschichtlich aufschlußreiche Schilderung eines geistlichen Alltagslebens aus dem späten 16. Jahrhundert, zugleich ein Einstieg in die weitgehend unbekannte Basler Bistumsge- schichte und eine Revision unseres Geschichtsbildes von Staat und katholischer Kirche in der frühen Neuzeit. 133 Seiten, kart. 18,- DM (Best.-Nr. 3698).

102 Frankreich

und die deutschen Protestanten

Von Karl Josef SEIDEL. Die Bemühungen um eine religiöse Konkordie und die französische Bündnispolitik in den Jahren 1534/35. Wichtigstes Ergebnis ist der Nachweis, daß Franz I. niemals – wie oft geglaubt – die neue Lehre gefördert hat; er hat vielmehr stets integral an der katholischen Lehre und Disziplin festgehalten und die Konkordienversuche nur als Manöver benutzt, um sich der Unterstützung des Schmalkaldischen Bundes gegen den Kaiser zu versichern. 197 Seiten, kart. 34,- DM (Best.-Nr. 3699).

BINSFELD
INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung
HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi
Trier-Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen
Didaktische Analysen
Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Piet Schoonenberg SJ, Nijmegen

Ich glaube an Gott — Zum Problem einer
nicht-chalkedonischen Christologie

Alfons Thome, Trier

Lebens- und Glaubenskrisen als Chancen
personalen Reifens

Martin Rock, Mainz

Friedensforschung und Theologie

Gustav Ermecke, Bochum

Die Christliche Gesellschaftslehre
als theologische Erkenntnis des Sozialen

Neue theologische Literatur

Moraltheologie — Sozialethik —
Dogmatik

Heft 2
März/April 1972
81. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Piet Schoonenberg SJ, Nijmegen (Holland), Arksteestraat 1

Prof. Dr. Alfons Thome, 6619 Oberlöstern, Hauptstraße 5

Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Saarstraße 21

Prof. DDDr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstraße 11

Dieser Ausgabe liegt eine Werbekarte des Verlages
Ferdinand Schöningh bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Ich glaube an Gott

Eine Antwort an Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Trier*

Von Prof. Dr. Piet Schoonenberg, Nijmegen, Holland

Herr Prof. Dr. Klaus Reinhardt aus Trier hat jüngst in dieser Zeitschrift meinem Buch „Ein Gott der Menschen“ und besonders der darin enthaltenen Christologie einen Artikel gewidmet¹. Ich bin ihm sehr dankbar dafür, daß er mein Buch analysiert und mit parallelen Veröffentlichungen verglichen hat. Reinhardt hat nirgends versucht, mich auf bloß einige aus dem Zusammenhang gerissene Sätze festzulegen und dabei zu verketzern.

Angesichts der großen Mühe, die Reinhardt sich gemacht hat, wünschte ich sagen zu können, daß seine Wiedergabe meiner Ansichten richtig ist. Doch scheint mir eher das Gegenteil der Fall zu sein. Ich stimme zum Beispiel dem, was Reinhardt auf der letzten Seite seines Artikels sagt, ganz zu, kann aber mit dem besten Willen nicht einsehen, daß es meinen Gedanken widersprechen soll. Reinhardt schreibt: „... das göttliche Pneuma ist dem Erlösten zwar durchaus innerlich, aber es ist doch nur richtig zu begreifen als der von außen kommende, den Menschen von seiner Selbstsucht befreiende Geist Christi“ (289). Das hätte ich am liebsten genauso formuliert; und ich glaube, daß ich in meinem Buch sogar derartiges gesagt habe. Es muß deshalb ein Mißverständnis bezüglich der Interpretation meines Buches vorliegen.

I. Das Gott-Welt-Verhältnis

Obwohl Reinhardt seinen Artikel ausdrücklich meiner Christologie widmet, bezieht sich doch sein Mißverständnis zuerst auf das Gott-Welt-Verhältnis im allgemeinen. Aus der Tatsache, daß ich eine „Christologie ohne Zweiheit“ befürworte, schließt Reinhardt, daß ich das Verhältnis zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, überhaupt ohne Zweiheit sehe oder wenigstens darin den Unterschied übersehe. Deshalb sein wiederholter Hinweis auf meinen „Anti-Dualismus“ und am Ende die Warnung vor einem „monistisch“ verstandenen christologischen Humanismus (289).

Ich könnte das Mißverständnis dadurch aufzeigen, daß ich verschiedene Sätze aus dem Artikel von Reinhardt hervorhebe und sie mit Sätzen

* Ich danke der Schriftleitung der Trierer Theologischen Zeitschrift dafür, daß sie mir freundlichst die Gelegenheit gegeben hat, auf die Kritik von Professor Reinhardt zu antworten. In diesem Artikel sind, ihrem Wunsch gemäß, meine Gedanken verdeutlicht und weitergeführt.

¹ K. Reinhardt, Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonischen Christologie, TThZ 80 (1971) 273 bis 289. Ich verweise auf diesen Artikel durch die jeweilige Nummer der Seite. Auf mein Buch „Ein Gott der Menschen“ (Einsiedeln 1969) wird verwiesen durch das Siglum GM und die entsprechende Nummer der Seite.

meines Buches vergleiche. Doch scheint es mir fruchtbarer zu sein, zwei Absätze vom Ende seines Artikels zu zitieren und meine Äußerungen damit zu vergleichen. So werden unser beider Gedanken mehr im Zusammenhang erscheinen.

Reinhardt schreibt: „Nun muß man zwar zugeben, daß auch nach Schoonenbergs Auffassung Gott keineswegs mit dem Menschen identisch ist und daß Gott in der Heilsgeschichte immer die Initiative hat. Und dennoch ist in Schoonenbergs System Gottes Freiheit und Unabhängigkeit nicht genügend gewahrt. Gott kann ja seiner Auffassung nach nur im Menschen seine Gottheit erweisen. Gottes Offenbarung ist nichts anderes als die Selbstoffenbarung des Menschen. Gottes Initiative ist die eigene Initiative des Menschen. Gottes Transzendenz ist die Selbsttranszendenz des Menschen. Selbst da, wo die Distanz zwischen Gott und den Menschen am schärfsten ist, nämlich im Gericht über den Sünder, kann Schoonenberg von einem Selbstgericht des Menschen sprechen. In Analogie zu diesen Interpretationen könnte man im Sinne Schoonenbergs die Auferstehung als Selbstauszeugung des Menschen im Tode deuten. Gottes Freiheit und Unabhängigkeit kommt also in dieser Auffassung keineswegs zur Geltung. Die eigentliche Wirklichkeit ist hier doch die Wirklichkeit des Menschen. Gottes Wirklichkeit aber ist nur insofern bedeutsam, als sie sich im Menschen zeigt. So wird Gott tatsächlich von seiner Bedeutung für den Menschen und von der Deutung durch den Menschen abhängig.

Wenn Schoonenberg so sehr das dialogische Verhältnis Jesu zum Vater betont, dann kann man das in seinem Modell nur als Inkonsequenz empfinden. Daß sich der Bund zwischen Gott und den Menschen in der zwischenmenschlichen Verbundenheit bezeugt, müßte doch auch für Jesu Verhältnis zum Vater gelten. Der Vater kann doch nach Schoonenberg kein eigenständiges Gegenüber Jesu sein; er kann sich doch wohl nur manifestieren in der grenzenlosen Abhängigkeit und Bedürftigkeit Jesu und zugleich in seiner ihm ganz und gar geschenkten Vollmacht“ (287).

Ich bin froh, daß Reinhardt in diesen Sätzen mit dem Zugeständnis anfängt, daß in meiner Auffassung Gott und Mensch keineswegs identisch sind und daß Gott immer die Initiative hat. Tatsächlich haben meine Gedanken immer diese Nicht-Identität vorausgesetzt, wie sie zum Beispiel vom 1. Vatikanischen Konzil ausdrücklich formuliert wurde mit den Worten, Gott sei tatsächlich und wesentlich von der Welt unterschieden (*re et essentia a mundo distinctus*: D 1782; DS 3001). Im ersten Teil meines Buches („Gott oder Mensch, ein falsches Dilemma“) habe ich versucht aufzuzeigen, daß dieser transzendente Gott, nicht trotz seiner Transzendenz, auch nicht neben ihr, sondern gerade wegen seiner Transzendenz in seinem Wirken seine Geschöpfe nicht ausschaltet, sondern einschaltet, daß er durch sie und in ihnen schöpferisch und heilbringend tätig ist. Dabei habe

ich die Initiative Gottes niemals unerwähnt gelassen. Wenn man diesen Teil mit meiner Antrittsvorlesung, die darin überarbeitet wurde, vergleicht, sieht man, daß ich die auch dort erwähnte Initiative Gottes sehr betont hervorgehoben habe, und dies sowohl bezüglich Gottes Schöpfungstätigkeit im allgemeinen als auch bezüglich seines gnadenspendenden und erlösenden Wirkens im besonderen. So schreibe ich: „... alles ist durch innerweltliche Faktoren zu erklären, aber wenn diese Faktoren zur Wirkung kommen, hat Gott die Initiative. Gerade das ist gemeint, wenn Gott der Schöpfer genannt wird“ (GM 27). „Er wirkt in und hinter der Welt; aber wir sehen das Schöpfungsverhältnis zu kurz, wenn wir nicht hinzufügen, daß er ‚über‘ und ‚vor‘ der Welt ist“ (GM 28). Auch im Bundesverhältnis habe ich die Initiative Gottes betont, die sich als Berufung und Sendung auswirkt (GM 44 f.). Die Initiative Gottes ist also in meinen Ausführungen mehr als ein nur nebensächliches Zugeständnis.

Nun meint aber Reinhardt, daß dennoch in meinem System Gottes Freiheit und Unabhängigkeit nicht genügend gewahrt sei. Es geht ihm besonders um die Unabhängigkeit Gottes; denn nach Reinhardt „kann Gott“ in meiner Auffassung „nur im Menschen seine Gottheit erweisen“ und „so wird Gott tatsächlich von seiner Bedeutung für den Menschen und von der Deutung durch den Menschen abhängig“ (287). Hier frage ich mich, wo anders Gott als im Menschen seine Gottheit erweisen soll?

Natürlich kann Gott auch sich selbst seine Gottheit erweisen. Aber wir meinen doch, wenn wir sagen „seine Gottheit erweisen“, daß er sie uns erweist. Das aber muß im Menschen oder wenigstens in der von Gott geschaffenen Welt stattfinden. Wenn zwischen zwei Menschen eine Kommunikation zustande kommt, dann kann man mit Fug und Recht annehmen, daß der Akt der Kommunikation sich in dem Raum zwischen beiden ereignet. Zwischen Gott jedoch und seiner Schöpfung gibt es nichts. So muß sich die Kommunikation in der Schöpfung ereignen (oder auch in der Schöpfung: die Frage, inwieweit der Akt in Gott selbst vollzogen wird, kann hier übergangen werden). Gott wird erkennbar, er offenbart seine Gottheit, indem er in der Natur oder in der Menschengemeinschaft und ihrer Geschichte wirksam ist und deshalb erfahren und verkündigt wird. Nach der Schrift erweist Gott sich in seinen Heilstaten; und das sind hauptsächlich seine Taten im Volk Israel und in Jesus Christus.

So ist es selbstverständlich, daß Gott sich im Menschen oder in der Welt als Gott erweist. Die Frage ist nur, ob er sich dort wirklich als Gott erweist und als solcher anerkannt wird. Das geschieht, wenn Menschen erkennen, daß ihnen etwas geschenkt wird, zum Beispiel wenn ich erfahre, daß das, was mir ein anderer schenkt oder verspricht oder enthüllt, nicht nur für mich, sondern auch für den Geber selbst ein Geschenk ist, daß in ihm und in mir und in uns allen etwas geschieht, das größer

ist als unsere Kräfte und gerade so „von oben“, „von draußen“ kommt, oder der schlechthinnigen Liebe, die Gott ist, entspringt. Etwas, das „verdankte Existenz“ ist², sei es in unserer individuellen oder in unserer gemeinsamen Geschichte, etwas das als Geschenk, Rettung, Erfüllung und deshalb auch als Versprechen, Anruf, als urteilende und befreiende Wahrheit erfahren wird. So etwas kann Gott uns durch seine Initiative und Transzendenz offenbaren, und dann erweist Gott seine Gottheit. Dann erweist er sich aber zugleich als Gott, der vor allem da ist und uns immer zuvor ist. Er ist dann nur insoweit abhängig, daß er sich seinen Geschöpfen nicht außerhalb seiner Schöpfung offenbaren kann. Eine beschränkende Abhängigkeit ist das aber nicht. Gott selbst wird nicht von seiner Bedeutung für den Menschen abhängig; im Gegenteil, er kann sich noch weit bedeutungsvoller zeigen, und so können wir immer mehr erfahren, wie sehr wir von ihm abhängig sind. Von unserer Deutung braucht Gott dann gar nicht abhängig zu sein; im Gegenteil: er kann unsere Deutung durchbrechen und völlig neue Aspekte eröffnen, so wie er es in der ganzen Offenbarungsgeschichte tat und noch tut.

Wenn Reinhardt also meine Ansicht mit den Worten wiedergibt: „Gottes Offenbarung ist nichts anderes als die Selbstoffenbarung des Menschen; Gottes Initiative ist die eigene Initiative der Menschen“ (287), muß ich doch wenigstens gegen das „nichts anderes“ protestieren. Gottes Offenbarung ist mit der Selbstoffenbarung des Menschen (und dann mit der Selbstoffenbarung des wahrhaft Menschlichen im Menschen, schließlich mit der Liebe) identisch, insoweit hier Gottes Offenbarung in ihrem Effekt verstanden wird (*revelatio Dei passive seu terminative sumpta*). Als Akt Gottes transzendiert Gottes Offenbarung gerade die Selbstoffenbarung des Menschen, ist sie immer größer.

Dasselbe ist von der Initiative Gottes zu sagen. Daß Gottes Transzendenz die Selbsttranszendenz des Menschen ist, kann ich nur verneinen. Reinhardt sagt mit Recht, daß ich das Gericht Gottes mit dem Selbstgericht des Menschen verknüpft habe (GM 49). Ich habe aber beides keineswegs ohne weiteres identifiziert. Es war meine Absicht zu sagen, daß Gottes Strafe keine Rache und überhaupt Gottes Gericht nichts Zusätzliches ist, sondern nichts mehr — und deshalb auch nichts weniger — als die fort-dauernde Liebe von seiten Gottes und das Sich-eröffnen oder Sich-verschließen von seiten des Menschen. Dadurch liegt das ewige Schicksal des Menschen „in seiner eigenen Hand . . .“, oder besser: in der eigenen Antwort beim Dialog mit Gott“ (GM 49). In bezug auf das ewige Leben sagt Reinhardt: „In Analogie zu diesen Interpretationen könnte man im Sinne Schoonenbergs die Auferstehung als Selbstauszeugung des Menschen im

² Für den Terminus „verdankte Existenz“ vgl. H. Z a h r n t, Gott kann nicht sterben (München 1970), 135—138 und passim.

Tode deuten“ (287). Das kann man tatsächlich, aber hier wieder, und hier am meisten, von Gott her. Er ist es, der dem Menschen schenkt, auch im ganzmenschlichen Vorgang des Todes dennoch selbst weiter zu existieren, sein eigenes Sein weiter zu realisieren. Diese aktive Selbstrealisierung wird aber im höchsten Maß dem Menschen geschenkt; sie ist Gottes Schöpfung, aber nicht aus dem Nichts, sondern am Menschen. So ist in allem nicht nur die Wirklichkeit des Menschen die eigentliche Wirklichkeit, und zwar ebenso wenig wie die Wirklichkeit Gottes, sondern beide zusammen bilden die eigentliche Wirklichkeit, jedoch jeweils auf einer eigenen Ebene.

Noch eine letzte Bemerkung zu Reinhardts Deutung meiner Ansichten. Er schreibt: „Wenn Schoonenberg so sehr das dialogische Verhältnis Jesu zum Vater betont, dann kann man das in seinem Modell nur als Inkonsequenz empfinden“ (287). Tatsächlich betone ich dieses dialogische Verhältnis Jesu zum Vater und gleichzeitig das dialogische Verhältnis des Menschen zu Gott (GM 105). Zuvor war nämlich gerade dieses Verhältnis des Menschen zu Gott als von Person zu Person für mich der Grund, in Christus selbst nicht eine göttliche und eine menschliche Person nebeneinander anzunehmen und so jeden Schein einer Zweipersonlichkeit zu bekämpfen (GM 73; 80). Dieses dialogische Verhältnis betrachte ich nicht als eine Inkonsequenz zu meinem System; es steht vielmehr nur im Widerspruch zu der (einseitigen) Interpretation meines Systems, wie Reinhardt sie gibt. Dennoch scheint es wünschenswert, diese Gedanken zu präzisieren. Wahrscheinlich habe ich nicht genügend betont, daß Gott, weil er der Initiator, der Schenkende, der Rufende und der Verheißende ist, auch unser Gegenüber ist, nämlich derjenige, zu dem wir beten, an den wir glauben, auf den wir hoffen, dem wir danken und den wir lieben dürfen. Zwar ist er nicht nur unser Gegenüber, da er auch in uns immanent ist; aber er ist auch unser Gegenüber, unser und Jesu „eigenständiges Gegenüber“, wie Reinhardt sagt (287). Zuvor hatte er geschrieben: „Es liegt jedoch in der Konsequenz des theologischen Ansatzes von Schoonenberg, daß sich Gott auch im Bund nicht als ein vom Menschen verschiedenes Objekt zeigt, sondern daß Gottes Bund mit den Menschen nur in der gegenseitigen Verbundenheit der Menschen untereinander erfahrbar wird“ (285). Dazu möchte ich erstens sagen, daß Gott sich vielmehr als transzendentes Subjekt zeigt. Zweitens, daß er in der gegenseitigen Verbundenheit gerade als Gott des Bundes und Gott seines Volkes erfahren wird. Und drittens, daß diese Erfahrung verschieden ist je nach dem Ort, den einer im Bundesvolk einnimmt. Wie ich selbst ausführlich dargelegt habe (GM 41—43), ist der eine mehr rezeptiv, insofern ihm Gottes Gnade durch andere vermittelt wird, während der andere, namentlich der Prophet, hauptsächlich von Gott her zu den anderen gesandt wird. Dieses letztere nun ist im Höchstfall in Jesus verwirklicht. Deshalb

ist für ihn in der höchsten Weise Gott der Erwählende, der Sendende und so auch sein Gegenüber, sein Du, sein Vater. Deshalb können wir gerade durch den von ihm ausgehenden Geist „Abba, Vater“ beten. Gewiß, Jesus erfährt den Vater „in seiner ganz und gar geschenkten Vollmacht“ (287), aber eben weil diese Vollmacht ganz und gar geschenkt ist, erfährt er darin Gott als seinen Vater. Jesu „Ich sage euch“ wird darum von seinem „Amen“ zum Vater getragen.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch noch auf meine Bemerkung hinweisen, daß Gott nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar in seinen Geschöpfen erfahren wird und daß es im Gott-Geschöpf-Verhältnis den Unterschied zwischen mittelbar und unmittelbar gar nicht gibt (GM 20; 107 f.). Denn neben der Einsicht, daß Gott uns in seinen Geschöpfen begegnet, muß gleichzeitig betont werden, daß in diesen Geschöpfen uns wirklich auch Gott begegnet. Neben der anthropologischen Übersetzung theologischer Aussagen muß auch die theologische Weiterführung anthropologischer Einsichten gepflegt werden. Neben der Korrektur der Gottesvorstellung auf die Immanenz Gottes hin muß der Aufweis des transzendenten Gottes in seiner Schöpfung einen gebührenden Platz finden. Insofern könnte ich mein Buch, zumal den ersten Teil, noch weiter ausbauen, wenn es nicht schon andere Bücher gäbe, die in einem dialektischen Verhältnis zu meinen Ausführungen stehen³.

II. Gottes Transzendenz

Ich frage mich aber, ob mit einem solchen Ausbau meines Buches schon der Anlaß für die Kritik Reinhardts beseitigt wäre. Gibt es nicht vielleicht doch eine mehr grundsätzliche Verschiedenheit zwischen seinen und meinen Ansichten? Ich denke schon, daß eine solche vorhanden ist und daß sie sich auf die Transzendenz Gottes bezieht. Nicht als ob ich Gott nur als immanent ansähe: das wird auch von Reinhardt nicht behauptet. Überdies bekämpfe ich in meinem Nachwort die Anschauungen des Amerikaners Thomas J. J. Altizer, der, obwohl er in seinem Buch „The Gospel of Christian Atheism“⁴ wiederholt vom dialektischen Denken spricht, ganz undialektisch Gott seine Transzendenz durch seine Immanenz ersetzen läßt (GM 199—202). Ich anerkenne die Transzendenz Gottes, die Reinhardt anerkennt. Für uns beide wäre Gott ohne Transzendenz nicht mehr Gott. Aber der Grund des Mißverständnisses scheint mir darin zu liegen, daß wir beide diese Transzendenz anders denken. Es ist meine Vermutung, daß Reinhardt die Transzendenz Gottes irgendwo anders „plaziert“, nämlich außerhalb der Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen. Das

³ Z. B. das Buch Zahnrts (s. Anm. 2) und G. Baum, *Man Becoming* (New York 1970).

⁴ Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966).

kann aber eine falsche Vermutung sein, und ich will nicht Gefahr laufen, seine Äußerungen falsch oder einseitig zu interpretieren. Darum möchte ich von jetzt an nur noch meine eigene Ansicht über Gottes Transzendenz entfalten und dabei ganz allgemein einige andere Auffassungen besprechen.

Oben wurde schon behauptet, daß Gott nur in seinem Wirken, in seinen Gaben erkannt werden kann. Einen anderen Weg der Gotteserkenntnis gibt es für uns Menschen einfach nicht, weder natürlich noch übernatürlich: auch die Trinität erkennen wir nur durch Jesus Christus, und dessen göttliche Sohnschaft nur durch seine menschliche Wirklichkeit. Das gilt auch von der Transzendenz Gottes. Was seine Transzendenz für Gott selbst bedeutet, wissen wir nicht; das weiß nur Gott (in welcher Weise auch immer). Wir wissen nur, was die Transzendenz für uns bedeutet, und das ist, daß Gott für uns jeweils der immer Größere ist, daß er immer mehr ist und der überragende Geber alles dessen, was in unserer Existenz gut, wohltätig, befreiend, segensreich und heilvoll ist. In meinem Buch habe ich diese Transzendenz Gottes in der Schöpfung und im Bund meistens so ausgedrückt, daß ich sagte, daß Gott in allem die Initiative hat, ja daß er die Initiative ist. Vielleicht aber habe ich diese Initiative zu einseitig auf das vergangene und heutige Wirken Gottes bezogen und zu wenig auf die Zukunft. Für die Zukunft bedeutet Gottes Initiative, daß er immer mehr schenken kann und wird, daß er immer Verheißung und Grund der Hoffnung ist. Dabei durchbricht er alle Schranken: die Schranken unserer Sündigkeit — in unserer eigenen Haltung und in den Strukturen, die uns umfassen —, die Schranken, unserer Bedürftigkeit — wodurch wir nur insoweit lieben können, als wir selbst Liebe empfangen —, kurz: alle Schranken unserer Geschöpflichkeit. Ja, damit durchbricht Gott sogar die Schranken seines eigenen Heilswirkens in der Vergangenheit, so daß Deuterojesaja Gottes Aufruf verkündet, nicht mehr auf das Vergangene zu achten, sondern nur auf das Neue, das Gott jetzt schöpferisch wirkt (Jes 43, 18 f.). Gott ist deshalb nicht nur Anfang, sondern auch Ende, Alpha und Omega, wie es in der Johannesapokalypse heißt. Jesus hat diese Transzendenz Gottes verkündigt, nicht in der Anamnese der Schöpfung am Anfang oder des Exodus (obwohl er dies natürlich voraussetzt), sondern im Anbruch des Gottesreiches, das heißt: der überwindenden Herrschaft der Liebe Gottes. Gerade für diese Liebe gibt es keinen Halt: sie setzt unsere Gerechtigkeit nicht voraus, sondern wendet sich gerade den Sündern zu; sie treibt uns über die Schranken unseres Liebenkönnens hinaus bis zur Feindesliebe. In Jesus Christus zeigt sich Gottes Transzendenz in seiner alles neu machenden Menschenliebe. Das einzige Wort, das in der Johannesapokalypse Gott selber spricht, ist: „Siehe, ich mache alles neu“ (Apk 21, 5). Dieses Wort gilt aber nicht nur für die Vollendung, es gilt eigentlich auch schon für die Zeit davor. Deshalb ist

Gott im Epheserbrief derjenige, „der durch seine Kraft, die in uns wirksam ist, überschwenglich mehr zu tun vermag als alles, was wir erbitten und verstehen“ (3, 20). Gottes Transzendenz ist die überschwengliche Kraft und Liebe, die immer neue Initiative, die Verheißung und Zukünftigkeit Gottes in seinem Wirken und in seiner Selbstmitteilung; sie ist sein Wirken, damit er endgültig „alles in allem“ sei (1 Kor 15, 28).

Im Laufe der Geschichte sind andere Auffassungen der Transzendenz in das christliche Glaubensdenken eingedrungen, die zwar den überragenden Charakter der Gottheit aussagen, die uns aber auch irreführen können und die deshalb der Korrektur bedürfen. Ich spreche nicht von der deistischen Auffassung, die Gott in seiner Erhabenheit gerade beschränkt, indem sie ihn als Schöpfer nur in der Vergangenheit anerkennt und ihn damit für die Gegenwart in den Ruhestand versetzt. Wenden wir uns vielmehr der neuplatonischen und der nominalistischen Auffassung der Transzendenz Gottes zu. Der Neuplatonismus, auch der christliche Neuplatonismus mancher Kirchenväter, sieht Gott an der Spitze der Seinsleiter. Er kann sich nur durch Mittelwesen mit der Erde und den Menschen beschäftigen; der Mensch hat zu Gott aufzusteigen, indem er sich immer höher hinaufbewegt und damit die Geschöpfe übersteigt und schließlich ihnen entsteigt. Eine klassische Stelle für den christlichen Neuplatonismus ist Augustins Vision zu Ostia⁵. Da erreicht er schließlich den Punkt, wo er alle Geschöpfe, körperliche und geistliche, hinter sich läßt und an das ewige Wort rührt, das nicht wie die Geschöpfe Anfang und Ende hat. In einem solchen Übersteigen sprechen nicht mehr die Geschöpfe, auch spricht Gott nicht mehr durch sie; Gott spricht nur noch durch sich selbst. Wenn das bliebe, dann wäre es die ewige Vollendung. Merkwürdig ist, daß Augustin diese Vollendung mit einem Text aus 1 Kor 15 andeutet (V. 51 in der Vulgata-Übersetzung), aber nicht den oben schon zitierten V. 28 aus diesem Kapitel erwähnt. Man könnte sagen: für Augustin — wenigstens für den Augustin der Ostia-Vision, vielleicht nicht für „den Seelsorger Augustin“ — ist die Vollendung nicht „Gott alles in allem“, sondern: Gott alles ohne alles. Ich meine, daß eine derartige „nackte“ Gottesbegegnung in sich ein Widerspruch ist: Der Mensch, der seine Gottesbegegnung so ausdrückt, erfährt sich wenigstens von Gott berührt und verändert (selbst Augustin spielt darauf an im „*mutabimur*“ von 1 Kor 15, 51). Die einseitige Wiedergabe der Gotteserfahrung nach neuplatonischer Fassung — wie auch die exklusive Betonung der unmittelbaren Gottesschau der Seelen nach dem Tode — kann zwar in ihrer Exklusivität den Menschen verkünden, daß es Gott ist, der uns ruft, befreit und vollendet; für Christen kann eine solche Wiedergabe der Transzendenz sogar anregend sein. Doch genügt sie nicht. Man muß sie sogar über-

⁵ Augustinus, Confessiones, 1. IX c. 10.

winden. Der Christ muß sich von Jesus, wie auch von den Propheten Israels und vom ganzen Neuen Testament auf die Transzendenz Gottes in seiner Liebe zu den Menschen hinweisen lassen. Auch der Christ, wie schon Abraham und Israel, ist zu einem Exodus berufen. Sein Exodus ist aber nicht der neuplatonische Auszug aus der Schöpfung, sondern ein Auszug aus seiner Heimat in ein fremdes Land, wo Gott verheißt, mit ihm zu sein. Dieses fremde Land kann auch der Nachbar sein, von dem wir durch die Mauern unserer Selbstverabsolutierung und unseres Egoismus getrennt sind. Auch für uns bezeugt Gott seine Transzendenz durch Berufung, Versprechen, Anforderung und Urteil. Er verspricht aber keine Seligkeit außerhalb seiner Schöpfung, sondern ein immer tieferes Mitsein auf dem Weg zu seinem „alles in allem“.

Weiter gibt es noch die spätmittelalterliche nominalistische Auffassung der Transzendenz Gottes. Diese betont die Transzendenz der Allmacht Gottes dadurch, daß sie diese Allmacht von den geschaffenen Ursachen löst. Wie Gott in der neuplatonischen Auffassung ohne seine Geschöpfe erreicht und erkannt werden kann, so kann er hier ohne seine Geschöpfe jede geschaffene Wirklichkeit hervorbringen. Der klassische Ausdruck dieser nominalistischen Auffassung ist die Lehre des Wilhelm von Ockham (1285–1347). Nach J. P. Reilly wird diese Lehre durch vier Grundprinzipien gekennzeichnet; die ersten drei werden von ihm folgendermaßen wiedergegeben: „1. Mit Ausnahme eines Widerspruchs sind für Gott alle Dinge möglich. 2. Alles, was von Zweitursachen hervorgerufen werden kann, kann ohne sie hervorgerufen und erhalten werden durch die Erstursache. 3. Gott kann jedes Wirkliche, Substanz oder Akzidenz, hervorrufen und erhalten, unabhängig von jedem anderen Wirklichen“.⁶ In diesen Thesen (in denen man gerade das Gegenteil meiner Ansichten im ersten Teil meines Buches erkennen wird) sieht man eine Betonung der überragenden Macht Gottes, seiner schlechthinnigen Allmacht. Das findet man auch in der theologischen Unterscheidung zwischen der *potentia ordinata* Gottes und seiner *potentia absoluta* sowie in der spätscholastischen These, die das Gute und das Böse nur von Gottes Willen her bestimmt (und nicht umgekehrt). Auch hier muß gesagt werden, daß diese nominalistische Auffassung der Ausdruck eines tiefen und frommen Erlebnisses der Transzendenz Gottes ist. Ihr Hauptanliegen ist, diese Transzendenz als Freiheit und Unabhängigkeit zu wahren, was auch das Hauptanliegen Reinhardts ist. Deshalb können wir „auf manche ‚nominalistischen‘ Antworten nicht verzichten“⁷; wenigstens müssen wir sie in eine mehr metaphysische Theologie integrieren. So ist die thomi-

⁶ J. P. Reilly, Wilhelm v. Ockham: LThK 10 (1965) Sp. 1142–1145, hier 1143.

⁷ J. Auer, Nominalismus, LThK 7 (1962), Sp. 1020–1023, hier 1023.

stische These wahr, daß Gott das Gute will, weil es gut ist, und das Böse verbietet, weil es böse ist; denn Gottes Wille findet sich ja in der Ordnung seiner Schöpfung, oder diese Ordnung (die in die menschliche Geschichtlichkeit integriert ist) ist Gottes Wille, terminativ genommen. Aber auch die nominalistische These, daß das Gute gut und das Böse böse ist, weil Gott es nun einmal will, hat insofern recht, als sie hervorhebt, daß alle Schöpfung aus der Freiheit Gottes hervorgegangen ist und aus ihr immer hervorgeht, so daß Gott frei in der Schöpfung — aber nicht außer ihr — seine Wege geht. So ist auch mit den Nominalisten und vielen anderen eine absolute Allmacht Gottes (*potentia Dei absoluta*) neben seiner der Schöpfung eingestifteten Macht (*potentia Dei ordinata*) anzunehmen, aber wieder, so möchte ich betont hinzufügen, nicht als eine von der Schöpfung losgelöste Macht, sondern als ein Vermögen, seine Schöpfung durch jeweils unvorhersehbare, überraschende Initiativen in wirklicher Neuheit zu vollenden. Damit ist auch zu den Grundprinzipien der Theologie Ockhams Stellung genommen. Tatsächlich sind für Gott alle Dinge möglich mit der Ausnahme eines Widerspruchs. Dieser Widerspruch ist aber da, wenn Gott, wie es im 2. und 3. Prinzip heißt, als Erstursache die Zweitursachen ersetzt und ausschaltet. Ein solches Wirken Gottes wäre vielleicht kein Widerspruch, wenn es in einer imaginären ganz anderen Welt stattfände (obwohl schon zwei „ganz andere“ Welten, die in keiner Weise eben als Schöpfung Gottes auch selbst eine Einheit wären, schon einen Widerspruch bilden). Innerhalb unserer Welt aber ist es widersprüchlich, daß eine Wirklichkeit — eine Substanz und sicher ein Akzidenz — nur aus Gottes Allmacht hervorgeht, ohne daß die andere Wirklichkeit in irgendeiner Weise an diesem Hervorgehen beteiligt wäre (vgl. GM 15—19). Deshalb muß auch Gottes Transzendenz als Macht und Freiheit gerade in seiner Schöpfung sich verwirklichen und niemals davon losgelöst. Aber auch umgekehrt gilt: in seiner Schöpfung — wegen der Evolution und besonders der Geschichte — ist Gott der Freie und deshalb auch der Befreiende. Darum noch einmal: Gott ist der, „der durch seine Kraft, die in uns wirksam ist, überschwenglich mehr zu tun vermag als alles, was wir erbitten und verstehen“ (Eph 3, 20). Neuplatonische und nominalistische Transzendenzauffassungen haben ihre Bedeutung, insoweit sie das Überschwengliche der Kraft Gottes hervorheben, die aber — das muß hinzugefügt werden — in uns wirksam ist.

Transzendenz besteht also gerade in der Beziehung Gottes zur Schöpfung, in seiner Immanenz. Man könnte sie mit Heinz Zahrnt eine „immanente Transzendenz“ nennen⁸ oder auch eine sich selbst immer transzendierende Immanenz. Sie wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Transzendenz und Immanenz zwei Dimensionen des Gott-

⁸ Zahrnt, 161—168.

Welt-Verhältnisses sind, die nicht gleichsam von außen erst zueinander gefügt werden, sondern als solche bereits sich gegenseitig durchdringen. Denn zuerst kann die Immanenz, wenn sie wirklich als eine universale Immanenz verstanden wird und dazu noch als eine, die das Versprechen einer immer größeren Immanenz in sich trägt, die zum „Gott alles in allem“ auf dem Wege ist, nur die Immanenz des je größeren, des die Welt in all ihren Dimensionen transzendierenden Gottes sein. Und umgekehrt kann Transzendenz nicht ohne Immanenz gedacht werden. In der neueren Theologie ist es besonders Paul Tillich, der darauf hingewiesen hat. Er hat besonders betont, daß Gott nicht ein Wesen, auch nicht ein höchstes Wesen ist. Wenn wir Gott als ein Wesen verstehen, schreiben wir ihm nicht nur Individualität, sondern auch Beschränkung zu, und damit würde er aufhören, Gott zu sein⁹. Zwischen Gott und uns gibt es eine Grenze, und diese Grenze umgrenzt und beschränkt uns wie auch die Welt, aber keineswegs Gott selbst. Gott ist also nicht außer und über der Welt, insofern er dadurch nicht mehr zugleich in der Welt sein würde: das „erhabene“ Bild des im Himmel, im unzugänglichen Licht thronenden Gottes ist nur insofern evokativ, als es das Mit-sein und das In-sein Gottes nicht ausschließt. Gott als „höchstes Wesen“ — an der Spitze der neuplatonischen Seinsleiter — darf seine Immanenz im Niedrigsten nicht verneinen. Gottes Herrschen ist auch Dienen, und beide sind aufgehoben in der Liebe. Gottes Herrlichkeit ist seine Selbstmitteilung. So ist unser Gottesbild immer von aller einschränkenden Erhabenheit zu reinigen, ja auch von aller einschränkenden Individualität. Deshalb ist Gott auch nicht exklusiv das Gegenüber des Menschen und der ganzen Schöpfung. Er ist nicht nur unser Gegenüber als Objekt, so daß wir unser objektivierendes Sprechen von Gott immer durchbrechen müßten. Er ist aber auch nicht nur unser Gegenüber als Subjekt, obwohl er auch als Subjekt und Person zu bezeichnen ist, so daß unser Gebet zugleich ein Du-sagen zu Gott und ein Von-ihm-umfaßt-Werden ist. Ja, eigentlich ist die Immanenz Gottes noch nicht genügend ausgedrückt, indem wir ihn als umfassend, umgreifend oder auch als im-manent, im Geschöpf präsent, als „*interior intimo meo*“ verstehen. Wir sollten es wagen, Gott sogar mit seiner Schöpfung identisch zu sehen, aber dann so, daß er zugleich die Schöpfung außer sich setzt dadurch, daß er der je Größere ist, die Fülle, an der die Schöpfung nur teilhat. So geht Gott nicht in das allgemeine Sein auf, doch ist er jedem Seienden bis zur Identifikation innerlich anwesend. Deshalb ist auch die Schöpfung umgekehrt im je größeren Gott anwesend¹⁰.

⁹ P. Tillich, *Systematic Theology I*, besonders ch.X(a). In der englischen Nisbet-Ausgabe: 261—264.

¹⁰ J. Donceel, *Second Thoughts on the Nature of God: Thought* (Fordham, New York) XLVI/182 (Autumn 1971) 346—370; P. Schoonenberg, *Die Transzendenz Gottes: Christlich-pädagogische Blätter* (Wien) (1972) 2—13.

III. Die Dreifaltigkeit Gottes

Bis jetzt habe ich versucht, einige Mißverständnisse Reinhardts zu beseitigen und gleichzeitig die meinem Buch zugrundeliegende, wenn auch in ihm nicht völlig ausgesprochene Auffassung von der Transzendenz Gottes wiederzugeben. Sagen wir jetzt noch etwas zur Christologie, die doch den Hauptteil des Buches bildet. Reinhardt charakterisiert sie im Untertitel seines Artikels gleich als eine „nicht-chalkedonische Christologie“. Nach Schoonenberg, so sagt er, „geht es in der heutigen Christologie nicht einfach um eine ergänzende, vertiefende, weiterführende Interpretation der Überlieferung, sondern vielmehr um eine Ablösung, um den Ersatz der altkirchlichen durch eine neue, nicht-chalkedonische Christusvorstellung“ (273). Hier möchte ich doch etwas unterscheiden. Es geht mir sehr wohl um Schrift und um Tradition, um die vor-chalkedonische und vor-nizänische Christologie, aber auch um Chalkedon selbst und dessen Nachgeschichte. Ich will sehr wohl eine ergänzende, eine vertiefende und am meisten eine weiterführende Interpretation dieser Überlieferung geben. Ich will nicht, wie die liberale Dogmenkritik (der Reinhardt mich immer annähern will), ein Stück Tradition ausschalten und als wertlos erklären. Ich meine nicht, daß Nikäa und Chalkedon nur Hellenisierung und damit den Verderb der Christologie bedeuten, ich meine sogar, daß Nikäa in einem gewissen, damals möglichen Ausmaß eine heilsame Enthellenisierung zustande gebracht hat¹¹. Das alles bedeutet jedoch nicht, daß die Weiterführung der Tradition sich auf das Modell von Chalkedon festlegen soll (dessen Einseitigkeit auch Reinhardt gewissermaßen anerkennt: 274). Diese Weiterführung besteht ja nicht nur in der Weiterentwicklung der in Chalkedon angewandten Begriffe: Karl Rahner hat zum Beispiel darauf aufmerksam gemacht, daß die neutestamentliche Christologie durch Chalkedon nicht überholt ist¹². Aber auch das Schema mit seinen Voraussetzungen, kurz: das Modell von Chalkedon, braucht nicht einfach nur weiterentwickelt zu werden. Begriffe, Schema, Voraussetzungen, alles kann auch an der vorangehenden Tradition, an ihrer eigenen Logik und an den heutigen Glaubenseinsichten gemessen und revidiert werden, was schließlich auf den Versuch hinausläuft, zu einem besseren Glaubensverständnis und zu einer „Übersetzung“ des Traditum zu kommen, die für die Gegenwart verständlich und zugleich der Vergangenheit treu ist. Wenn dabei das Modell der einen göttlichen Person ausfällt, ist die Christologie gewiß dem Modell nach nicht mehr chalkedonisch zu nennen. Sie kann aber chalkedonisch sein und bleiben —

¹¹ F. Ricken, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus* (Freiburg 1970).

¹² K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute: Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln 1956), 169—223, bes. 174—176.

und meiner Ansicht nach sollte sie es —, insofern sie innerhalb der von Chalkedon gezogenen Grenzen bleibt, oder besser: insofern sie die Fülle des chalkedonischen Christusbildes nicht mindert. In einer solchen Christologie soll Jesus nicht weniger göttlich, nicht weniger menschlich und nicht weniger eins sein, als Chalkedon das mit seinen Begriffen ausgesprochen hat. In einer solchen Christologie ist die Funktion des chalkedonischen Dogmas, die Funktion der Verteidigung, gewahrt, es ist nur nicht zum beherrschenden Modell des Verstehens gemacht.

Der Punkt, in dem meine Christologie am meisten vom chalkedonischen Modell und speziell von der späteren Ausarbeitung dieses Modells abweicht, ist der, daß die Präexistenz des Logos als göttlicher Person für mich keinen Ausgangspunkt bildet. Auf diesen Punkt richtet sich die Kritik Reinhardts und anderer¹³. Es geht hier also um die trinitarischen Aspekte meiner Christologie, und darauf will ich mich hier beschränken. Dabei möchte ich zuerst an das erinnern, was oben schon öfters gesagt wurde, daß es nämlich keinen anderen Weg der Gotteserkenntnis gibt als den Weg aus den Werken Gottes. Die Trinität Gottes wird aus seinem Heilswirken in unserer Geschichte gekannt, insofern diese ihr Zentrum in Jesus Christus hat. Das wird niemand bestreiten. Die Frage ist nur, ob jeder aus diesem Prinzip auch alle nötigen Konsequenzen zieht. Karl Rahner kommt bei seinem Entwurf einer Trinitätslehre zu der Grundthese: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt“¹⁴. Ich möchte hier dasselbe behaupten und wie Rahner von dieser Grundthese her auch den trinitarischen Personbegriff in Betracht ziehen, besonders, wie er auf den Logos angewandt wird. Ich setze voraus, daß Gott zu Recht Person genannt wird in dem oben angedeuteten Sinn und daß er uns gegenüber ein transzendentes Subjekt ist. Das gilt vom Vater, vom Logos und vom Geist, von jedem der Drei auf je eigene Weise, die ich hier nicht weiter diskutieren will. Meine Frage gilt zuerst dem Person-sein der Drei in ihrem gegenseitigen Verhältnis, besonders was das Verhältnis des Vaters zum Logos angeht. Wie in meinem Buch bekenne ich mich auch hier zur innergöttlichen Trinität, besonders zum innergöttlichen Person-zu-Person-Verhältnis des Vaters und des Sohnes. Meine Frage lautet daher: Geht dieses innergöttliche Verhältnis aus dem ewigen Wesen Gottes hervor oder nicht vielleicht aus dem Mensch-sein des Logos?

Nun weiß man, daß die klassische Theologie sich für die erste Alternative entscheidet. Sie kann sich dazu auf einen Satz des Symbolums berufen, das als *fides Damasi* bekannt ist: „*Pater filium genuit, non volun-*

¹³ Hauptsächlich J. Galot, *Vers une nouvelle christologie* (Gembloux 1971).

¹⁴ K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*: J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis II* (Einsiedeln 1967), 317–397, hier 328.

tate, nec necessitate, sed natura" (D 15; DS 71). Dieses Symbolum ist keineswegs eine konziliare oder sonst allgemein-kirchliche Aussage. Der zitierte Satz steht in einem anti-arianischen Kontext und beabsichtigt offenbar, die Gottheit des Sohnes zu wahren. Der Verfasser sieht diese bedroht, wenn der Sohn oder der Logos entweder *necessitate* oder *voluntate* vom Vater gezeugt wird. Die Frage ist aber, ob eine *generatio ex voluntate*, das heißt im Zusammenhang mit Gottes Wirken in seiner Heilsgeschichte, den Sohn oder den Logos weniger göttlich und also nicht mit dem Vater konsubstantial macht (noch abgesehen von der Frage, ob wir in Gott überhaupt zwischen Vorgängen *ex natura* und Vorgängen *ex voluntate* unterscheiden können). Nun wird wenigstens schon seit Novatian¹⁵ gesagt: Es zeigt sich in Jesus Christus, daß der Vater einen göttlichen Sohn hat; da aber alles in Gott ewig ist, muß der Sohn auch von Ewigkeit her aus dem Vater geboren sein. Zu dieser Argumentation ist aber einiges zu fragen. Erstens: kann eine solche ewige Geburt nicht auch *ex voluntate*, im Hinblick auf die Inkarnation stattfinden, so daß der Logos schon immer „*Verbum incarnandum*“ war? Zweitens: ist die Ewigkeit Gottes so unveränderlich, wie hier vorausgesetzt wird? Kann Gott in seiner (immer unabhängigen, aktiven, schenkenden) Bezogenheit zu uns sich selbst nicht noch ändern? Ich meine, daß wir diese Frage bejahen müssen, nicht nur im Hinblick auf Gottes Immanenz, sondern zugleich auch im Hinblick auf Gottes Transzendenz, denn sonst wäre Gott gerade durch seine Unveränderlichkeit isoliert und abgegrenzt. Deshalb kann man drittens fragen: kann der Logos nicht gerade durch die Menschwerdung Sohn und dem Vater gegenüber Person geworden sein, wie es noch Hippolyt¹⁶ gemeint zu haben scheint? Dieses „Geworden sein“ deutet dann nur auf eine Änderung in der aktiven Selbstbeziehung Gottes, so wie er unser Vater geworden ist. Ich lasse diese Fragen für den Augenblick unbeantwortet. Ich meine nur, daß die Möglichkeit, sie zu stellen, den Blick für meinen christologischen Versuch öffnen kann.

In diesem Versuch bin ich vom Menschen Jesus Christus, aber dann auch vom gekreuzigten, auferstandenen und verherrlichten Menschen, ausgegangen. Ich meine, daß dies der einzige Weg zur Präexistenz Christi ist und daß auch das Neue Testament diesen Weg geht. Über Jesus Christus mache ich zuerst zwei Aussagen. Erstens: er ist eine Person, was wohl niemand bestreiten wird. Zweitens: er ist eine menschliche Person. Durch diese letztere Behauptung schließe ich mich all denen an, die das

¹⁵ Novatianus, de trinitate, 31: „semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater.“

¹⁶ Hippolytus, contra haeresim Noeti, 15: „Qualem igitur Filium suum Deus per carnem misit nisi Verbum, quod a principio scilicet Filium vocavit, quia futurum erat ut ortum cuperet?“

menschliche Nicht-Person-sein Christi (seine menschliche Anhypostasie) wenigstens nicht in dem Sinne annehmen, daß seinem Mensch-sein etwas Menschliches fehlen würde. Man kann das einfach so ausdrücken: ich bin auf der Seite derer, die sagen: Jesus Christus hat alles, was zu einer menschlichen Person gehört. Ich füge hinzu: dann ist er eine menschliche Person. Dann aber stellt sich die Frage: was ist jetzt zu der These zu sagen, daß er eine göttliche Person, die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit, ist? Von meinem Ausgangspunkt ausgehend kann man diese Frage in verschiedener Weise beantworten.

Erstens könnte man sagen, daß es eigentlich kein Problem ist, Jesus Christus zugleich als göttliche und menschliche Person zu begreifen. Ich habe diese Auffassung in meinem Buch erwähnt (GM 80) und sie später bei Wolfhart Pannenberg und Dietrich Wiederkehr gefunden¹⁷. Dennoch meine ich, daß diese Lösung zu einfach ist, wenn nicht etwas hinzugefügt wird. Sollte es nicht in Christus selbst das dialogische Verhältnis zwischen Gott und Mensch geben, von dem wir oben sprachen, hier zugespitzt zum dialogischen Verhältnis zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus (so daß schließlich der Logos der Schöpfer des Menschen Jesus und Jesus der Priester des Logos wird), dann sollte man wenigstens den Logos so qualifizieren dürfen, daß die eine Person Jesu Christi nicht durch ein derartiges Verhältnis gesprengt wird. Eine solche Qualifikation des Logos ist nicht schon allein dadurch gegeben, daß man den Logos in bezug auf den Vater als Person definiert, wie Pannenberg und Wiederkehr meinen. Man muß den Logos auch in bezug auf den Menschen Jesus definieren, damit deutlich wird, daß in der Einheit beider Jesus eine Person, und zwar eine menschliche Person bleibt.

Damit kommt man zu einer zweiten Antwort, zu der nämlich, die in meinem Buch hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, vorgelegt wird. Ich vermeide es dabei, sowohl den modernen Begriff der Person als auch den antiken Begriff der Hypostase auf den Logos in seiner Präexistenz anzuwenden. Damit will ich nicht die Präexistenz „herunterspielen“¹⁸, sondern nur ihre Art und Weise befragen. In dieser Auf-

¹⁷ W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964), z. B. S. 351: „Person‘ nämlich ist ein Relationsbegriff, und da das Verhältnis, die Relation Jesu zum Vater, in seiner Hingabe an ihn identisch ist mit dem in der Beziehung ‚der Sohn‘ gemeinten Verhältnis zum Vater, so ist Jesus in der ewigen Person des Sohnes Gottes.“ — D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie: J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium salutis* III/1 (Einsiedeln 1970), 477–645, besonders 555 und 618.

¹⁸ Die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“ fügte eigens in einer Besprechung des von mir herausgegebenen Buches: *Die Interpretation des Dogmas* (Düsseldorf 1969) die Bemerkung über mich ein: „Auffällig sind seine Versuche, die Lehre von der Präexistenz Christi herunterzuspielen“: *Theol. und Phil.* 46 (1971) 280.

fassung ist der Logos aus sich noch nicht Person; er ist das erst durch die Menschwerdung, wie bei Hippolyt der Logos Sohn ist durch seine menschliche Geburt. Rein in seiner Präexistenz könnte der Logos dann ein Modus Gottes genannt werden. Das ist nicht der verurteilte Modalismus, in dem ja schließlich der Vater und Christus eine Person bilden (Patripassianismus): in meiner Auffassung werden sie gerade zwei Personen. Man könnte auch mit Tillich von einem der „trinitarischen Prinzipien“ in Gott sprechen¹⁹. Konkret gesprochen ist der Logos „Abglanz von Gottes Herrlichkeit und Ausstrahlung seines Wesens“ (Hebr 1, 3), Bild und Wort Gottes, seine Heilspräsenz, seine die Welt belebende und erleuchtende Gegenwart (Joh 1, 3). Dieses göttliche Prinzip oder dieser göttliche Modus ist dann in Jesus Christus Fleisch, Mensch, Person geworden, was ich die Enhypostasie des Logos im Menschen Jesus genannt habe. Daß er, abgesehen von der Menschwerdung, keine Person ist, sagt nicht, daß er weniger göttlich als der Vater ist. Zwar widerspricht ein solches Person-werden des Logos der Auffassung von Gottes Ewigkeit als schlechthinniger Unveränderlichkeit; ich möchte aber bestreiten, daß eine solche Unveränderlichkeit göttlich ist²⁰. Wie ich oben sagte, widerspricht sie Gottes Bezogenheit auf die Schöpfung, seiner Immanenz und sogar seiner Transzendenz. Habe ich darin recht, dann ist die Auffassung des Person-werdens des Logos nicht anti-nikänisch. Dann ist auch der oben angeführte Satz Hippolyts, nach dem der Logos durch seine menschliche Geburt Sohn sei, nicht durch Nikäa überholt. Übrigens spricht Nikäa nur von einer Geburt „aus dem Wesen des Vaters“ (D 54; DS 125). Erst das 1. Konzil von Konstantinopel spricht von einer Geburt aus dem Vater „vor allen Weltzeiten“ (D 86; DS 150). Dieses Sohn-sein von Ewigkeit ist ein mächtiges Symbol des innergöttlichen Charakters des Vater-Sohn-Verhältnisses; der Satz Hippolyts ist ein Symbol der Bezogenheit dieses Verhältnisses auf den Menschen Jesus. Ich halte beide Symbole für wertvoll, weil ich nicht nur meine Auffassung von dem Person-werden, sondern auch die von dem ewigen Person-sein für wahrscheinlich halte, oder: weil Gott zwar in seiner Bezogenheit veränderlich ist, aber das Maß von Gottes Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit uns verborgen ist.

Schließlich gibt es noch eine dritte Antwort auf die Frage, wie der Logos aufgefaßt werden muß, wenn man Jesus als eine menschliche Person sieht, eine Antwort, die in dem vorhergehenden Satz schon vorbereitet

¹⁹ Tillich, *Systematic Theology* I, ch.X(e), Nisbet-Ausg. 276—279.

²⁰ Nach *Wiederkehr*, I. c. 535, kann eine Beziehung Gottes zur Welt, die nicht von Ewigkeit innergöttlich ist, rückgängig gemacht und überboten werden. Dieses Argument ist bedeutungsvoll, hat mich aber bisher nicht überzeugt. Kann z. B. die Schöpfung rückgängig gemacht werden? (Ist *annihilatio* eine sinnvolle Möglichkeit?) Und kann gerade eine ewige Bezogenheit Gottes auf die Welt durch ihre Aktualisierung in der Zeit doch nicht wieder modifiziert werden?

worden ist. Man kann den Logos auch schon in seiner Präexistenz als Person, oder wenigstens als Hypostase, auffassen, eine Möglichkeit, die ich in meinem Buch offengelassen habe (GM 89; 95). Ich möchte aber jetzt hinzufügen, daß man dann den Begriff der Hypostase, insofern er auf den Logos angewandt wird, so umgestalten muß, daß dessen göttliche Hypostase die menschliche Person Jesu nicht aufhebt oder beeinträchtigt. Eine solche Umgestaltung des Begriffs der Hypostase kommt der oben beschriebenen Ersetzung durch einen anderen Begriff ganz nahe. Man kann mit Karl Barth die göttliche Person als Daseinsweise auffassen²¹. Mit Karl Rahner kann man von Subsistenzweise sprechen²². Er beruft sich dabei auf die Tatsache, daß das griechische *hypóstasis* „eigentlich eher ein abstraktes Substantivum“ ist²³. Es fällt auf, daß sowohl Barth als Rahner den Begriff „Weise“ und damit einen gewissen „Modalismus“ in ihre Auffassung der trinitarischen Personen einführen. (Noch einmal: dieser Modalismus ist nicht Patripassianismus!) Übrigens könnte man auch mehr klassisch vorgehen und die trinitarischen Hypostasen als Relationen definieren, wie es auch Pannenberg und Wiederkehr tun. Diese beiden betonen die Beziehung des Logos zum Vater. Es ist aber ebenfalls zu betonen, daß der Logos aus dem Vater hervorgeht, und gerade so kann er als Daseinsweise, Subsistenzweise, „Ort“ der Begegnung mit dem Vater, „Ausbreitung“ des Vaters aufgefaßt werden²⁴. Eine solche Beschreibung fordert aber, daß man zugleich das nennt, wohin und wozu der Logos vom Vater ausgeht, worin er auch dem Vater als einem Du gegenübersteht, und das ist der Mensch Jesus. Die Hypostase des Logos ist also die Gegenwarts- oder Subsistenzweise des Vaters in Jesus, so daß er die menschliche Person Jesu umgreift, erweitert und richtet, aber keineswegs ersetzt.

Schauen wir näher auf die zweite und dritte Antwort, dann stellt sich heraus, daß ihr Unterschied nur terminologisch ist. Die Hypostase des Logos ist als eine Gegenwartsweise des Vaters definiert worden. Umgekehrt muß gesagt werden, daß die Gegenwart oder Präsenz, von der in der zweiten Antwort die Rede war, hypostatischen, „unterliegenden“, tragenden Charakter hat. Sie ist ja eine Präsenz Gottes, und Gott ist nicht nur in einem Menschen gegenwärtig, er ist noch weniger innerhalb eines Menschen, von ihm umschlossen, sondern Gott bleibt als Schöpfer, als Grund, als tragend und führend zugegen. Er ist im Geschöpf, aber zugleich ist das Geschöpf in Gott. Jesus sagt im Johannesevangelium:

²¹ K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/1 (Zürich 1964) 379 f.

²² K. Rahner, Der dreifaltige Gott (s. Anm. 14), 389–392.

²³ Rahner, l. c., 390 Anm. 34.

²⁴ A. R. Johnson findet eine alttestamentliche Vorbereitung der Trinitätslehre in der israelitischen Auffassung, daß die menschliche und die göttliche Person sich in anderen „ausdehnen“ kann (*extension of personality*): *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1961.

„Der Vater ist in mir und ich bin im Vater.“ Der Logos als Präsenz des Vaters ist in ihm, zugleich aber ist er von ihm umfaßt, ist er im Logos, wird er vom Logos getragen, ist der Logos seine Hypostase. So fließen, wenn wir auf die Wirklichkeit schauen, die Begriffe der Präsenz und der Hypostase ineinander. Deshalb kann man den Logos aus sich selbst entweder anhypostatisch nennen (zweite Antwort) oder schon als Hypostase betrachten (dritte Antwort), je nachdem wie man den Begriff der Hypostase auffaßt. Auf jeden Fall meine ich, meine These, daß der Logos in Jesus enhypostatisch ist, aufrechterhalten zu können. Ich möchte aber noch eines hinzufügen. In meinem Buch habe ich die Enhypostasie des Menschen Jesus im Logos einfach durch die Enhypostasie des Logos im Menschen Jesus ersetzt. Ich kann aber auch die Enhypostasie des Menschen Jesus im Logos behaupten, allerdings unter zwei Bedingungen, die ihrerseits wieder die klassische Auffassung von dieser Enhypostasie modifizieren. Zuerst soll diese Enhypostasie in keiner Weise mit einer menschlichen Anhypostasie verknüpft werden. Diese soll, wie ich oben dargelegt habe, so weit ausgeschaltet werden, daß man nicht nur Jesus alle Vollkommenheit einer menschlichen Person zuschreibt, sondern daß man auch sagt: Jesus ist eine menschliche Person. Daraus folgt dann die zweite Bedingung: Die Enhypostasie des Menschen Jesus soll nicht besagen, daß Jesus in seinem Person-sein erst durch etwas Außermenschliches konstituiert wird, sondern daß seine vollmenschliche Person dadurch erschlossen, vertieft und erweitert wird, daß der Logos diese Person tragend umfaßt und der Vater sein Gegenüber ist. Ich muß hinzufügen: und dadurch, daß er vom Vater zu allen Menschen gesandt wird und vom Logos, der das Leben und Licht der Menschen ist, getragen wird und sich so den Menschen in Liebe erschließt.

Abschließend möchte ich noch etwas über den Heiligen Geist sagen. Analog zu dem, was ich oben über den Logos dargelegt habe, möchte ich auch den Geist, das *Pneuma*, die *Ruach*, den Atem Gottes nicht nur und nicht zuerst als Hypostase, sondern als Kraft, als Dynamis sehen. Auch der Geist ist nach seinem Von und Zu zu definieren. Er geht vom Vater aus, und auch vom Logos im Menschen Jesus, und er kommt auf uns zu. Der Geist ist Gott, insofern er auf die Welt zukommt und die Welt in Bewegung setzt zum „Gott alles in allem“. Auch er kann aus sich selbst entweder als Gegenwartsweise, als Kraft oder als Hypostase aufgefaßt werden. Auch hier gehen diese Begriffe ineinander über. Sicher ist der Geist enhypostatisch in uns, in der Menschheit, von Jesus Christus ausgehend, aber ihm auch zuvorkommend. Er durchhaucht und umfaßt die Menschheit und wird in der Menschheit hypostasiert und in der Kirche verleiht. Dadurch wird er nicht zu einem Ich wie der Logos in Jesus, sondern zu einem Wir. In dieser Hinsicht kann ich der Auffassung bei-

pflichten, die Heribert Mühlen in seinen zwei Hauptwerken dargelegt hat²⁵. Meine Denkrichtung aber ist dabei der seinigen entgegengesetzt: Ich möchte nicht von der Trinität her auf die Heilsökonomie hindenken, sondern umgekehrt. Der Geist ist zuerst Wir, Gemeinschaft, Koinonia in der Menschheit, im Volke Gottes, im Leib des auferstandenen Christus. Erst von da ausgehend können wir fragen, ob er in Gott auch schon, abgesehen von seiner Mitteilung im „Modus der Wirheit“, existiert.

²⁵ H. Mühlen, *Der heilige Geist als Person*, Münster 1969; ders., *Una persona mystica*, München, 2. wesentlich erweit. Aufl., 1967.

Lebens- und Glaubenskrisen als Chancen personalen Reifens

Von Prof. Dr. Alfons Thome, Trier

Zu wenig wird in der Religionspädagogik und Pastoral bedacht, daß Religiosität, Gläubigkeit und Kirchlichkeit, ebenso Sittlichkeit und Gewissenhaftigkeit nicht ideal erreichbare und behauptbare Wirklichkeiten sind, sondern daß es sich in allen diesen Bereichen um einen dynamischen Prozeß handelt mit vielfältigsten Höhen, Tiefen, und Krisen; kein Augenblick dieser Verwirklichung erreicht das Endgültige, aber auch kein Tiefstpunkt ist ohne Chance auf Zukunft. Sowohl beim einzelnen Menschen wie in den sozialen Gebilden — also auch in der Kirche als dem lebendigen Organismus des Volkes Gottes — ist diese Phasenbewegung festzustellen und für eine gerechte Beurteilung, aber auch fruchtbare Führungshilfe zu berücksichtigen.

Besonders im gegenwärtigen Krisis-Geschehen in der Kirche, im derzeitigen „Phasenwechsel“ — sowohl im gläubigen Selbstverständnis wie auch im kirchlich-disziplinären Verhalten — müssen solche Gesichtspunkte zur Abwehr einer pessimistischen Resignation wie auch eines lächerlichen Neuerungsoptimismus gesehen werden. Die Anamnese einer Katholikin — in den Akten von Charlotte Bühler wird sie mit dem Namen Mathilde eingeführt —, die mit 42 Jahren in einer Ehe- und Glaubenskrise psychotherapeutische Hilfe sucht, mag unser Problem konkretisieren:

„Mein ganzes Leben lang bin ich regelmäßig in die Messe gegangen, ich habe regelmäßig gebeichtet und ich dachte, ich führte ein vollkommenes katholisches Leben.

Jetzt erst sehe ich, daß alles, was ich dachte, auf Schein aufgebaut war. Ich dachte, ich sei eine tief hingebungsvolle Frau und Mutter, eine ausgezeichnete Lehrerin und fromme Christin.

Heute erst sehe ich, daß ich all das getan habe, um mich selber loben zu können und um allgemein Anerkennung zu ernten.

Als mir dann eines Tages mein Mann ganz plötzlich sagte, er könne die Ehe mit mir nicht mehr länger ertragen und davonging, war ich nicht nur erschüttert, sondern zutiefst empört: Wie durfte er es wagen, sich von mir zu trennen, mich so ganz und gar abzulehnen! Das konnte doch nur in seiner eigenen Persönlichkeit begründet sein: An ihm allein mußte es liegen, daß er meinen Wert nicht zu schätzen wußte!

Erst allmählich begann ich zu ahnen, daß meine Art, mich für vollkommen zu halten, also meine starre Lebensart und Lebensführung, ihn abgestoßen hatten. Wie leer war ich, wie sehr hatte ich mich selber getäuscht!¹“

¹ Bühler, Ch.: Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem, Göttingen 1959, 160.

Angesichts dieser Lebenskrise — hier in der Ehekrise offenbar — wird zugleich die ganze Problematik des Reifezustandes eines erwachsenen Menschen — Ehefrau, Mutter und Lehrerin — deutlich.

Es zeigt sich, daß höchstwahrscheinlich ein infantiles, unausgereiftes, nicht wesensgemäß echtes Glaubensverständnis und Glaubensleben eine mangelhafte Persönlichkeitsstruktur förderte. Es wird auch offenbar, daß die nur mangelhafte naturale, personale Selbstaussformung zu einem peripheren und abgekürzten Glaubensbewußtsein hindrängte.

Wir erkennen aber auch im Tenor dieser Anamnese von Mathilde die Möglichkeit, daß diese Lebenskrise, so sehr sie aus mangelhafter jugendlicher Ausreifung der Persönlichkeit und Gläubigkeit entstanden sein mag, bei rechter Einsicht und Meisterung die Chance in sich trägt, in den angesprochenen Bereichen jetzt wenigstens zu echten und fruchtbareren Formen zu gelangen. Es zeigt sich uns die Möglichkeit, daß gerade Krisenzeiten, ob von innen oder außen, fruchtbare Augenblicke menschlicher Vervollkommenung sein könnten².

Es steigt angesichts dieses Falles wohl auch sofort die Vermutung auf, daß diese Frau in eine so harte Krise des Lebens und Glaubens geraten ist, weil sie die fruchtbaren Augenblicke vorhergehender Krisensituationen — seien sie aus entwicklungspsychologischen, personal-endogenen Fakten oder aus sozialen Erfahrungs-Gegebenheiten entstanden — nicht genutzt, sondern verdrängt hat.

Da solches Verhalten mangelhafter personaler Ausreifung, gerade auch im Horizont gläubigen, vielleicht sogar besonders katholisch-kirchlichen Lebens als Gefahr stehen kann, ist der Zusammenhang von Lebens- und Glaubenskrisen als Chancen personaler Ausreifung wohl überlegenswert.

I.

Als Ausgangseinsicht mag folgende These gelten³: Mensch im Sinne vollen personalen Selbstbesitzes und vollkommener Ausreifung ist man nicht schon dadurch, daß man als Kind zweier Menschen geboren wird, daß sich an einem eine leiblich-geistige Entwicklung vollzieht, sondern wird man nur in Selbstverwirklichung.

² Vgl. Busemann, A.: Krisenjahre im Ablauf der menschlichen Jugend, Ratingen 1953, 127—141. — Pfliegler, M.: Der rechte Augenblick, Salzburg 1936, 15—17. — Moers, M.: Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens, Ratingen 1953, 5—10. — Potempa, R.: Der Mensch als Persönlichkeit, Göttingen 1958, 18. — Erikson, E.: Jugend u. Krise, Stuttgart 1970, 145 f.: — Schöpferische Verwirrung. — Zutt, J.: Der Lebensweg als Bild der Geschichtlichkeit. Über Krisen auf dem Lebensweg, in: Zwingmann Ch.: Zur Psychologie der Lebenskrisen, Frankfurt 1962, 235—240.

³ Vgl. Berning, V.: Anthropologie, in Speck - Wehle: Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, München 1970, Bd. I, 1—30.

Der Mensch ist im Gegensatz zum Tier das „nicht festgelegte Wesen“, das sich — selbstverständlich in einer Fülle von Gegebenheiten und Abhängigkeiten — wenn auch nicht absolut, doch in einem relativ umfangreichen Ausmaß, selbst zu verwirklichen gerufen ist. Mit dieser Ansicht stehen wir im Widerspruch zum evolutionären Humanismus, der auch das Menschsein ausschließlich als einen Teil eines umfassenden Evolutionsprozesses betrachtet; dieser würde durch die gleiche Energie ausschließlich in Gang gehalten werden, wie der gesamte Kosmos um den Menschen herum, also geregelt durch den automatischen Mechanismus natürlicher Auslese und nicht durch eine bewußte, einsichtsfähige willentliche Anstrengung, also durch personale Kräfte. Dieser Auffassung steht jedoch die gesamte geschichtliche Erfahrung der Menschheit und die konkrete Lebenserfahrung des einzelnen Individuums entgegen: Das Menschenmögliche ist nicht aus der Vielfalt von Faktoren, die wir in Computern speichern und aus denen wir das Endergebnis errechnen können, allein gegeben. Das Menschenmögliche trägt in sich das ganz Unerwartete, Überraschende, nicht voll Fabrizier- und Manipulierbare, zeigt Unstetigkeiten und Umbrüche, offenbart in vielen Punkten unberechenbare Kräfte.

Eine einfache Erfahrung kann diese Tatsache verdeutlichen: Wer einen Schlafenden oder Träumenden aufweckt, kann nicht berechnen, was nach dem Erwachen dieser Mensch tun wird. In dem Maße, in dem der Mensch vom Geist bestimmt wird, ist sein Dasein immer wieder von Initiativen durchzogen, die gleichsam als unerwartete und durch keinen Computer berechenbare Brüche und Sprünge neue Anfänge setzen. Der Mensch ist das immer neu anfanghafte Wesen, das Wesen des Umschlags. Aber damit ist er auch das Wesen der Krise. In krisenhaften Prozessen, in Lösungen, Trennungen, Entgegensetzungen, in immer wieder neuen Infragestellungen und immer neuen Anfängen und Versuchen bemüht sich der Mensch zur Ausreifung seines Selbst zu kommen⁴.

In keinem Augenblick besitzt der Mensch sich ganz, keine Lebensphase ist unabänderlich, fest und gesichert, jede bedarf der Erweiterung, Modifizierung und Umwandlung.

Vielleicht haben wir dies für das Kindes- und Jugendalter immer, weil dort besonders auffällig die Erscheinungen sind, gesehen: aber ganz gewiß hat man für das Erwachsenenalter für die Notwendigkeiten und Gegebenheiten krisenhafter Lösungs-, Umwandlungs- und Neugestaltungsprozesse zu wenig Aufmerksamkeit und zu geringe Sorge gezeigt, sowohl in der Selbst- wie Fremderziehung.

⁴ Vgl. Hamel, W.: Krise und Bildung, Ratingen 1969, 2—5.

II.

Ein kurzer Überblick⁵ über den Wechsel von emotionalen (krisenhaften) Phasen mit Zeiten der Beruhigung und Festigung, intentionalen Phasen mag uns aufzeigen, wie sehr es aus den entwicklungspsychologischen Daten erhärtet werden kann, daß der Mensch als ein Wesen der umwandelnden Eigensetzungen und nicht eines umfassenden Evolutionsprozesses gesehen werden muß.

Ein erster und gewiß auch irgendwie typischer krisenhafter Prozeß im menschlichen Entwicklungsgang ist die Geburt; denn — wie in vielfältiger Erhärtung von der Tiefen- und Entwicklungspsychologie herausgestellt wird, nimmt das junge Menschenwesen den dramatischen Vorgang seiner Geburt als Loslösung vom engen, aber sicheren und gleichmäßigen mütterlichen Grund im Sinne sowohl der Freisetzung, Entsicherung, wie auch gerade eines Beginns erlebnishaft an.

Es kann hier nur kurz angemerkt werden, daß die vielen Stufen der Entfaltung des Säuglings vom Schau- zum Greifalter, von dort zur Erweiterung des Lebensraumes im Laufalter bereits wichtige Momente von Eigensetzung und personaler Zukunftsgerichtetheit in sich tragen, daß bereits in diesem Alter Reaktionsweisen gesetzt und eingelebt werden, welche für die spätere Charakterstruktur mitbestimmend sind. Aus der Erfahrung anderer Personen, vor allem der Eltern und der unmittelbaren Umgebung, also aus dem, was in der Psychologie als Nestwärme umschrieben wird, können Kontaktgerichtetheiten grundgelegt werden, die auch den ferneren Krisenphasen anhaften und nach Korrektur und Weiterführung verlangen.

Als besonders deutlich wahrzunehmender Krisen Augenblick erscheint das sogenannte 1. Trotzalter, um das Ende des 3. Lebensjahres. Nun beginnt der Mensch „Ich“ zu sagen, sich als ein Selbst gegenüber anderen abzugrenzen, sich aus den naturhaften und erzieherischen Bindungen, gerade gegenüber seinen nächsten Kontaktpersonen, zu lösen. Es kommt zum Neinsagen, zum Widerstreben, zur Gegensetzung, zum Bruch und Widerstand. Aber in diesem krisenhaften Trotzverhalten will die Eigenheit, die Selbständigkeit, das Selbstwerden, die kommende Persönlichkeit ihre Wurzeln legen. Es ist ein höchst fruchtbarer Augenblick, auch wenn er sich in der nicht erfreulichen Larve des Eigensinns und der Widerspenstigkeit offenbart. In den Rollenspielen dieses Alters (Pastor, Doktor, Vater und Mutter) löst sich das Kind wenigstens fiktiv aus der Situation des ganz abhängigen Wesens und genießt bereits in seiner Phantasie antizipierend das Großsein, die Selbst- und Mitbestimmung.

⁵ Vgl. Busemann, A.: Krisenjahre, 3—8. — Hamel, W.: ebd., 10—13. — Röhrs, H. (Hrsg.): Die Jugendfrage — eine erzieherische Aufgabe, Frankfurt 1965, vgl.: Die Reifungskrisen als Erziehungskrisen, 27—39.

Wie falsch aber wäre es, wenn die Erzieher diesen — wenn auch für sie unangenehmen — Prozeß in seinen Ablösungs- und Selbstwerdungstendenzen nicht als einen fruchtbaren Augenblick ausnützen würden. Viele Anamnesen später unreifer, neurotischer, hysterischer, triebhafter und ungeordneter Menschen machen offenbar, daß die Unterdrückung dieses Prozesses — etwa unter der Devise: „Der kindliche Trotz muß gebrochen werden“ — zu schweren Schädigungen führte, die dann in späteren, sehr bitteren Lebenskrisen korrigiert werden sollen; etwa personale, mitmenschliche Kontaktgestörtheiten und sexuelles Fehlverhalten. Im Sinne unserer besonderen Aufmerksamkeit auch auf die religiöse Entwicklung des Menschen kann bereits in dieser Krisenphase herausgestellt werden, daß solche Lösungsaugenblicke für die Religiosität eine auffallende Bedeutung in sich tragen⁶. Im 1. Trotzalter wird die Lösungsstunde von der Mutter oder den nächsten Kontaktpersonen zugleich zur ersten Hinwendung zu einem vertrauenswürdigeren Wesen. Vertrauenssuche kann als Grundmotiv die Religiosität zum Erwachen bringen; ebenso kann das Selbständigkeitsverlangen Antrieb sein; Selbstbefreiung aus der unmittelbaren Bindung in der Suche einer Wirklichkeit, von der auch die bestimmenden Kontaktpersonen gebunden sind. Das geschieht allerdings noch nicht selbständig, sondern nur in Partizipation an der gläubigen Hinwendung zu diesem Gottwesen, wie die nächsten Kontaktpersonen sie vollziehen. Bedenkt man in diesem Zusammenhang die starke Erregbarkeit des Kindes, seine heftigen Gefühlsreaktionen in Zärtlichkeit, Mitleid, Wut und Jähzorn und nicht zuletzt seine auffallende Traumemotionalität, dann mag uns bereits erkennbar werden, wie das Überspielen, Verweigern und Widersprechen, also das Handeln entgegen den personalen Kräften, schwere Schäden für die weitere menschliche Reifung und die damit gekoppelte religiös-gläubige Ausformung angerichtet werden können⁷.

Eine weitere, in der allgemeinen Erziehungspraxis, vor allem auch in der religiösen Entfaltung, nicht genügend beachtete emotionale, kritische Phase ist das sogenannte „Schwatzalter“⁸, etwa zwischen acht und neun Jahren. Wiederum stellen wir den Ausbruch aus einer zuvor gefestigten Gestalt, eine krisenhafte innere wie äußere Unruhe und Bewegung fest. Am meisten spürt diesen Umwandlungsprozeß der Lehrer, weshalb auch die Schule mit dem Ausdruck „Schwatzalter“ das Charakteristikum für diese Phase abgegeben hat. Aber die unangenehmen Erfahrungen der Erzieher in diesem Augenblick kindlichen Umbruchs und neuen Aufbruchs dürfen die Chance der personalen Rolle in dieser Zeit nicht hindern; denn

⁶ Vgl. Langeveld, M.: Das Kind und der Glaube, Braunschweig 1959, 62—73.

⁷ Vgl. Leist, M.: Erste Erfahrungen mit Gott, Freiburg 1971, 11—15; 56—58.

⁸ Busemann, Krisenjahre, 59.

es vollzieht nun der junge Mensch den Wandel vom magisch-phantastisch-immanenten Weltbild der frühen Kindheit zum mehr realistischen, sachlichen, raumzeitlich-orientierten, bereits sozial-strukturierten Verständnis der Daseinswirklichkeiten. Diese Krisenphase leistet die Umwandlung des Gewöhnungsgewissens in das Gehorsamsgewissen, das sich in bereits fortgeschrittener Selbständigkeit an den Geboten, an den positiven Gesetzen der erfahrenen Sozialgebilde, besonders der Kirche, orientiert. Dieser kritische Umwandlungsprozeß berührt ganz besonders die Glaubensstruktur, so daß das 9. Lebensjahr ein sehr zu beachtender — bisher aber oft gar nicht beachteter Wendepunkt in der Struktur von Religiosität, Kirchlichkeit und Gläubigkeit und der ihr entsprechenden Bildung und Erziehung darstellt.

Nämlich: Das phantastisch-konkretistische-immanentistische Gottesbild der frühen Kindheit, das besonders von magischen Erwartungshaltungen, so von einem naiv-vordergründigen Wunderglauben durchsetzt ist, muß diese anthropomorphistischen („Gott ein überhöhter Mensch“, „Zauberer“) Vorstellungen durchbrechen. Überwinden muß nun der junge Mensch auch, was vorher gar nicht leistbar war, die Abhängigkeit der Religiosität von der Partizipation an den Kontaktpersonen, von Vater und Mutter, von der Familie. Was vorher weder möglich noch gefragt war, was deswegen auch kaum zu leisten war, stellt sich nun als Aufgabe: die kirchliche Struktur der Religiosität! Denn jetzt erst öffnen sich die Horizonte der sozialen Strukturen, der Gruppe, Klasse und Gemeinde als Anspruch und Aufgabe im Verständnis und in der lebendigen Verwirklichung. Jetzt erst ist selbständige Teilnahme am kirchlichen Leben, besonders an der Eucharistie und der Liturgie, gegeben. Jetzt aber ist auch ein fruchtbarer Augenblick für Kirchlichkeit gegeben wie nie zuvor und nie mehr danach. Das Nichtbeachten der phasenbestimmten Umwandlungsaufgaben kann gerade das Gottes- und Christusbild für immer mit allzu anthropomorphistisch-immanentistischen, mirakelhaften Erwartungshaltungen verknüpfen; vor allem die sakramentale Begegnungsebene gerät leicht in die Bahn des magischen, zauberhaften Mißverständnisses. Nicht-Meisterung birgt in sich die Gefahr, daß vielleicht für lange Zeit — höchstwahrscheinlich bis zu einer späteren schmerzhaften und sehr empfindsamen Lebenskrise — Verständnis und Praxis für die wesentliche Sozialstruktur, also für die Kirchlichkeit des christlichen Glaubens verlorengeht⁹.

⁹ Meiler, W.: Grundformen und Fehlformen der Religiosität und Gläubigkeit des Kindes, Würzburg 1966, 310—328. — Thun, Th.: Die Religion des Kindes, Frankfurt 1964; vgl.: Vom Erlebnis der Kirche, 206—215. — Betz, O.: Die Zumutung des Glaubens, München 1968, 21—36.

III.

Als personale Entfaltungskrise¹⁰ par excellence stellt sich nun das eigentliche Jugendalter dar, und zwar in einer Doppelgipfligkeit der Krise, einmal im 13./14. Lebensjahr als mehr körperliche Wachstumskrise und dann im 16./17. Lebensjahr als entscheidend geistiger Aufbruchprozeß, meist als „Jugendkrise“ bezeichnet. Trotz aller Differenziertheit im äußeren Verlauf können wir hier für beide Krisenphasen die gleiche Aufgabenhaftigkeit erkennen; nämlich: Was eigentlich Person ist, das wird jetzt als Anspruch erfahren:

a) Eigenrechtlichkeit, Selbständigkeit, Selbstverwirklichung und darum Unverletzbarkeit der Würde, all dies wird zu erfahren und zu leben versucht in einem ausgeprägten Selbstbewußtsein und Originalitätsverlangen;

b) Transzendenz, Bezogenheit, Dialogfähigkeit, Du-haftigkeit trotz aller Ich-haftigkeit, die sich in intimen Freundschaften, aber auch in Bandenbildungen zeigt, wird zu entfalten versucht;

c) Unvertretbarkeit in der Verantwortung im je besonderen Anruf der beruflichen und gesellschaftlichen Zukunft wird angestrebt;

d) Unmittelbarkeit gegenüber dem Anruf Gottes aus der Schöpfung- und Offenbarungswirklichkeit wird erfahren.

So einfach diese Grundrichtung zu umschreiben ist, so vollzieht sich die Personwerdung doch in einem ungemein vielschichtigen, verwirrten Krisen- und Lösungsprozeß; insofern gibt diese Phase das charakteristische Muster späterer Lebenskrisen. Der körperliche Umwandlungsprozeß des inneren sekretorischen Gesamthaushaltes, besonders aber die Entwicklung der Sexualfunktion mit den damit verbundenen Gefühls- und Stimmungserfahrungen birgt in sich Erregung, Unruhe, Reizbarkeit, Unberechenbarkeit, Gehemmtheit und Enthemmtheit, die ganze Skala widersprüchlicher Verhaltensweisen, die manchmal sogar neurotischen Charakter annehmen. Die Tagebücher dieser Zeit analysieren das himmelhohe Jauchzen wie das Bis-zum-Tode-betrübt-Sein der Stimmungswelt wider. Aufbegehrender, selbstsicherer, leidenschaftlicher Trotz gegen alles, was nach Autorität riecht, paart sich mit schwärmerischer, oft ganz selbstvergessener Hingabe an einen andern oder andere; häufig verbindet sich mit intimer, letzter und tiefster Bindung in der Freundschaft eine ebenso leidenschaftlich gesuchte Einsamkeit, Unsicherheit und Lebensüberdruß bis zum nicht seltenen Selbstmord¹¹.

Aber die Außenstehenden, gerade die Erzieher, Eltern oder Lehrer, ja sogar Freund beziehungsweise Freundin, dürfen nie vergessen, daß

¹⁰ Vgl. Erikson, E.: Jugend und Krise, 120—128.

¹¹ Vgl. Zumppe, L.: Selbstmordhandlungen junger Menschen, in: Zwingermann Ch.: Zur Psychologie der Lebenskrisen, 59—74.

unter diesen abstoßenden Larven der reizende Schmetterling personal-resonanterer Menschlichkeit sich formen will. Ich sage bewußt nicht: sich entwickelt; denn das muß gesehen werden, daß Personwerdung kein Entwicklungsprozeß im biologischen Sinne darstellt, sondern: Der Mensch als Person ist Werk seiner selbst¹². Insofern wird gerade in dieser so eminent bedeutsamen Phase die Aufgabenstellung aller Krisen deutlich: So schmerzlich oft das Durchstehen sein mag, es muß der einzelne und jeder, der ihn fördern will, diese ungereimten, widersprüchlichen Prozesse der Lösung von autoritärer Abhängigkeit, vom Gehorsamsgewissen zum Selbstverantwortungsgewissen, vom „Wir“ der familiären oder sozialen Gruppe zum eigenrechtlichen und je besonderen Anruf verpflichteten „Ich“ vollziehen. Er muß sowohl die nicht risikolose Bindung in Freundschaft wie die ebenso problematische Einsamkeit wagen, durchstehen und zur Harmonie zu führen versuchen.

Hier wird deutlich, was in allen vorhergehenden Krisensituationen schon irgendwie anklang, was in allen kommenden Lebenskrisen immer wieder sich zeigen wird: Es sind doppelte, zwiespältige Augenblicke des Hin- und Hergerissenseins, der schmerzlich-quälenden Unsicherheit, der risikohaften Gefährlichkeit. Darum schreckt der einzelne, der davon eingefangen ist, davor zurück; viele Freunde, gerade Erzieher, möchten ihm die Not ersparen. Deswegen neigen allzu viele dazu, diesen Prozeß zu unterdrücken, zu verdrängen, ihm auszuweichen, davor zu flüchten. Aus Angst und vordergründigem Sicherheitsverlangen, auch aus purer Wehleidigkeit versucht man, ihn abzuschwächen, einen Schwebezustand zu erreichen und die Entscheidung hinauszuhalten¹³.

Hier, wie in allen anderen Lebenskrisen muß — wenn auch schmerzlich — alles unternommen werden, was reifere Persönlichkeit verwirklichen hilft: Mut zur Eigenständigkeit, aber nicht in Selbstisolation oder in egoistischer Süchtigkeit, sondern in harmonisierender Korrespondenz zu einem anderen Du, nicht in der Abkapselung, sondern im Dialog, im Willen zur Mündigkeit und Eigenverantwortlichkeit. Es gilt, mit der ganzen Kraft der eigenen Persönlichkeit die Meisterung der Entscheidungsfähigkeit anzustreben.

Jedoch hier, wie in allen anderen Krisen wird es notwendig sein, daß man den Mut auch zum Vorläufigen aufbringt, bei aller Verantwortungsbereitschaft und Entscheidungsfreudigkeit sich das Bewußtsein der Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit, des Fragmentarischen und Versuchshaften bewahrt, ja immer wieder vertieft, die immer weiter schrei-

¹² Vgl. Moritz, H.: Der Mensch Werk seiner selbst, Ratingen 1965, 99—108.

¹³ Aufschlußreiche Dokumente dafür geben uns die Tagebücher der Jugendlichen; etwa: Fischer, W.: Die junge Generation, Freiburg 1959; Ell, E.: Die Jugendlichen in der seelischen Pubertät, Freiburg, 1964.

tende Korrekturnotwendigkeit sieht und die Korrekturwilligkeit ausbaut. Je mehr der personale Selbstformungswille in jeder Phase nur einen vorläufigen Selbstverwirklichungszustand, eine fragmentarische Reife erkennt und willens ist, den Prozeß der erneuten Infragestellung, Verunsicherung, Umkehr und Korrektur weiterzuführen, um so weniger schmerzlich werden die weiteren Phasenentwicklungen, kritischen Lebenserfahrungen sein wie: Erfolge oder Mißerfolge, Gesundheit oder Krankheit, Gewinn oder Verlust¹⁴.

IV.

Das gilt vor allem auch für die Ausreifung des Glaubenslebens gerade der christlichen Offenbarungswirklichkeit, die wesentlich personaler Struktur ist, die nicht ein thesenhaftes Welt- und Daseinsverständnis eröffnen will, sondern entscheidend personalen Begegnungscharakter besitzt, Gemeinschaftsbezüge setzt.

In dieser exemplarischen Krisenphase zeigt sich am deutlichsten: Der Prozeß der naturalen personalen Selbstfindung korrespondiert mit der Verwirklichung einer reifen, mündigen, wesensgemäßen christlichen Gläubigkeit; der eine Prozeß fördert den andern; unreife, naturale, personale Persönlichkeit hat auch unausgereifte Gläubigkeit zur Folge, Reife des Lebens führt zur Reife des Glaubens.

So nun in dieser genannten Krise: Das lebensfrohe Kind der vorhergehenden Phase der Selbstsicherheit und Kraftsteigerung — wir denken bereits an ähnliche Phasen im späteren Leben — erlebt plötzlich, gleichsam über Nacht, eine rätselhafte körperliche Schwäche, Müdigkeit, Mißlingen an der Arbeit, Unlust an sich selbst und an der Welt. Daraus folgt eine nie gekannte Not, Ratlosigkeit und Bedrängnis¹⁵.

Das sind aber auch die Momente, aus denen eine ganz persönlich gefärbte Gottbegegnung, Religiosität, Christusgemeinschaft und kirchliche Bindung erwachsen kann. Diese Unsicherheit der Daseinsbezogenheit und des Selbstbewußtseins, die Unsicherheit in der Gewissenssteuerung, vor allem im erotisch-sexuellen Bereich, das Versagen in hochfliegenden Plänen der Selbstbestätigung, die Unbeherrschbarkeit des Gefühlshaushalts, das trotzige Sich-selbst-Versperren gegenüber dem Erzieher (Geistlichen, Priester) und die quälende Einsamkeitserfahrung sind fruchtbarer Boden des notwendigen Umwandlungsprozesses der Religiosität, und zwar hin zur personalen Resonanz¹⁶. Ein Prozeß existentieller, letztgültiger

¹⁴ Kampmann, Th.: Jugendkunde und Jugendführung. Bd. II.: Die Reifezeit, München 1970; vgl. Epochalt. Ratlosigkeit, 187—198.

¹⁵ Vgl. Busemann, A.: Krisenjahre, 106—107, 116—117.

¹⁶ Bleistein, R.: Die Jugend von heute und der Glaube von morgen, Würzburg 1970; vgl. Ablösung von den bisherigen Autoritäten und Versuch der Selbstfindung, 24—26.

und voll befriedigender Vertrauens- und Sinnsuche kommt in Gang. Das damit verbundene Verlangen nach religiöser Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit führt zum Aufbegehren gegenüber den kirchlichen Bindungen, Gesetzen und Wegen des Heilsangebotes. Es entwickelt sich zum mindesten ein vorsichtiger Skeptizismus¹⁷ gegenüber der kirchlichen Autorität, sowohl in der Lehre wie im sakramental-priesterlichen Führungsbereich. Oft gerät das kirchliche Engagement auf den Nullpunkt, in einen tödlichen Indifferentismus, gelegentlich in eine feindliche aufbegehrende Aggressivität. Aus der seelischen Reizbarkeit und dem vielfältigen Stimmungsunbehagen, aus einer gewissen krankhaften, gelegentlich bis ins Neurotische und Psychopathische sich steigernden Grundbefindlichkeit, wächst einerseits sehr wohl das religiöse und gläubige Verlangen nach einem Bereich vollen Vertrauens und gültiger Sinngebung; aber gerade wegen der besonders empfundenen persönlichen, subjektiven Problematik reibt sich der Jugendliche an der objektiven, oft autoritären, wenig dem zutiefst Persönlichen sich öffnenden Kirchlichkeit; er steht ständig in Konflikten, dazu erfährt er immer wieder ein tiefes Unbefriedigtsein. Wie wenig etwa vermag in solchen Fällen die traditionelle Bußbegegnung, der allgemeine Charakter des Gottesdienstes ihm zu helfen. Die Sache des Jugendlichen steht fast in totaler Dysfunktionalität zur Kirchlichkeit¹⁸. Die Frage der Kirchengläubigkeit wird fast ausschließlich zur Frage der personalen Ausstrahlungskraft, die der Priester oder kirchliche Lehrer und Erzieher entfaltet. Darum sucht sich das religiöse und gläubige Grundverlangen gerade in dieser Zeit — es gilt ähnlich für alle nachfolgenden Krisen des Lebens — die sehr persönliche Begegnung; es ist darum in solchen Phasen besonders anfällig für das Abgleiten ins Sektiererische und Konventikelhafte.

Neben dem stimmungsmäßigen Unbehagen aber stehen nun auch ganz wesentliche intellektuelle Zweifel. Es liegt auf der Hand, daß zuerst wegen der personalen Relevanz dieser und ähnlicher Phasen die Zweifel sich hauptsächlich aus der autoritären Struktur der Kirche ergeben und hier eine skeptische Grundstimmung genährt wird. Nicht nur in Fällen wie Sartre, Beauvoir und andere mehr, auch bei den Jugendlichen der Haupt- und Berufsschulen unseres heutigen Erfahrungsbereichs, ganz besonders bei der studierenden Jugend ist der Zweifel an der Kirchlichkeit der Gläubigkeit fundamental: „Ich werde den Zweifel an der Autorität der Priester, angefangen beim Papst bis zum jüngsten Kaplan nicht mehr los. Gerne würde ich mich aussprechen über alle meine Fehler, ich sag' ja auch alles meinem Freund und meiner Freundin, aber warum soll

¹⁷ Wölber, H.: Religion ohne Entscheidung, Göttingen 1959, vgl. Kirche ohne Entscheidung, 51—63.

¹⁸ Halbfas, H.: Aufklärung und Widerstand, Düsseldorf 1971, vgl. bes. Kirche und Jugend, 227.

ich das, wie es im Beichtspiegel steht, auch dem Priester sagen. Wie kann der Papst uns bestimmen, was wir glauben müssen¹⁹!“

Ferner, Gegenstand des Zweifels wird die Erfahrung vordergründiger Sinnlosigkeit des Daseins. Wie in allen Lebenskrisen wird hier die harte Ungereimtheit, die nicht verwirklichte Kongruenz und Übereinstimmung von persönlich-subjektiv-singulär-erfahrener Situation und allgemeingültiger Norm deutlich. Daß man eben ein Sonderfall ist, macht zu schaffen. Das Theodizeeproblem besonders ist charakteristisch für diese und ähnliche Krisen: „Warum läßt Gott so viel Schreckliches zu: Krieg, Morde, Vergewaltigungen? Warum diese Ungerechtigkeiten: Den Guten geht es schlecht, den Schlechten geht es gut! Warum muß gerade ich all dies ertragen? Wenn Gott uns strafen will, warum ist er so grausam! Jetzt verstehe ich erst richtig, warum so viele Menschen an Gott zweifeln²⁰!“

In den Zweifel werden schließlich die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens wie Menschwerdung und Auferstehung, also die Grundprobleme der Christologie, aber auch der christlichen Anthropologie („Ewiges Leben“) einbezogen. Die Frage nach der Existenz Gottes selbst wird brennend erfahren: „Ich zweifle oft an Gott und frage mich, ob er nicht aus der Angst der Menschen entstanden ist, ob man Gott nicht nur dahin setzt, wo man eben nicht weiter weiß. Aber man würde ja ganz und gar durchdrehen, wenn man versuchen wollte, die Grenzen des Menschenmöglichen mit seinem Geist zu durchbrechen. Ich möchte, daß mir Gott ein Zeichen gibt, daß er überhaupt da ist²¹!“

V.

Aber so unbequem und schmerzlich dieser pubertäre Umwandlungsprozeß vom Gebots- und Gehorsamsgewissen der reifen Kindheit zum Verantwortungsgewissen des Adoleszenten, von der ausgeprägten kirchlichen Gebundenheit („Meßdieneralter“) der Religiosität und Gläubigkeit zu einer einsichtigeren, überzeugteren, persönlicheren und unmittelbarer Christengemeinschaft, von der familiären und schulischen Gruppenbildung zur intimen Freundschafts-, Liebes- und Lebensbindung sich auch darstellen mag, es ist diese gesamte Phase der Pubertät und Jugendkrise einer der fruchtbarsten Augenblicke der Lebensgestaltung²². Sosehr auch die unmittelbar beteiligten Jugendlichen wegen des Übermaßes der Gefühlserfahrungen, der narzißti-

¹⁹ Aus dem Aufsatz eines 16jährigen kaufmännischen Lehrlings (Berufsschule Trier).

²⁰ Ebenfalls aus dem Aufsatz eines kaufmännischen Lehrlings (Berufsschule Trier).

²¹ Aus dem Aufsatz eines kaufmännischen Lehrlings (Berufsschule Trier).

²² Pfliegler, M.: Der rechte Augenblick, 24.

schen Fixiertheit, der Getriebenheit zu einem anderen Du, der sexuellen Unsicherheit, der Trotzhaftigkeit und Widerspenstigkeit ihrer Willentlichkeit, der wertambivalenten Wechselhaftigkeit ihrer Gemütsverfassung an sich leiden und dadurch ihre Umgebung quälen, es darf diese Phase nicht anders gesehen werden als eine — sehr wohl unschöne, fast häßlich-abstoßende — Raupe, aus der sich im Prozeß der Umwandlung ein herrlicher Schmetterling entfalten wird, eben die durch Eigenständigkeit, Mündigkeit und Verantwortlichkeit reifere Persönlichkeit.

So ärgerlich die „frechen Söhne“²³ und aufbegehrenden Töchter in der Familie, Schule, Kirchlichkeit und Öffentlichkeit eh und je sich gaben und gerade heute sich zeigen, sie helfen sich durch diesen Krisenprozeß zur vollen Würde und Mündigkeit der Person, sie entwickeln so eine hoffnungsvolle Zukunft für sich selber, für die menschliche Gesellschaft und nicht zuletzt für die Kirche als Volk Gottes; sie bieten in der Potenz der sich verwirklichenden Personalität gerade die Kräfte auf, aus denen die menschliche Gesellschaft und die Kirche zu einer menschenwürdigeren, auch offenbarungsgemäßerer Stufe sich herausbilden können: Eigeninitiative, Originalität, Phantasie, Fortschritt, Experimentierfreudigkeit, Mut zum Anderssein, Risikofreudigkeit auf Zukunft hin. Soll Erbe und Tradition — ob in der politischen oder kirchlichen Gesellschaft — zu einem personal-gemeisterten Besitz werden, dann müssen diese Krisen bejaht werden, dann ist die Dysfunktionalität der Jugend zu den bestehenden Ordnungen, auch denen der Kirche, keine Untugend und kein Unglück, sondern eine Notwendigkeit.

Dies gilt es, vor allem im kirchlichen Bereich, anzuerkennen. Die katholische Kirchlichkeit tridentinischer Prägung — um abgekürzt zu reden — entsprach sehr dem Charakter der reifen Kindheit, dem sogenannten realistischen Alter. Das Gebots- und Gehorsamsgewissen, die ausgeprägte Kirchlichkeit der Gläubigkeit und der Hang zu einer kasuistisch-pharisäischen Sittlichkeit und Leistungsfrömmigkeit prägten den Lebensstil. Die kirchliche Gesamtführung wie die pastorale Betreuung der Gemeinden und der einzelnen Gläubigen (Praxis des Bußsakramentes!) versuchten, diesen Zustand zu erhalten. Die Krisenerscheinungen und Umwandlungstendenzen, wie wir sie für die Pubertät charakteristisch finden, wurden im kirchlichen Bereich auf alle nur mögliche Art und Weise unterdrückt und gehindert; ähnlich geschieht es in allen autoritären politischen und gesellschaftlichen Systemen: Ordnung, Gehorsam, keine eigenen Initiativen, keine selbständigen Verantwortlichkeiten, Anpassung an die Traditionen, Eingliederung in das System!

Der demokratische Personalisierungsprozeß des öffentlichen Lebens und die nachfolgenden personal-orientierten Reformen der Kirche haben im

²³ Vgl. M ü h r , A.: Die frechen Söhne, Frankfurt 1969, bs. 409—418.

Gottesvolke diesen gehinderten, zurückgehaltenen, gleichsam „auf Eis gelegten“ Reifungsprozeß in Gang gebracht. Etwas trivial ausgedrückt kann man die gegenwärtige Kirchenkrise als nachgeholte „Pubertät“ für die Erwachsenen und als potenzierte Jugendkrise für die heranwachsende Generation bezeichnen.

Soviel kann darum im Sinne unserer darzulegenden Thematik auch betont werden: Dankbar sollte diese Krise angenommen und mutig in ihren Tendenzen verwirklicht werden: Eigenständigkeit, Mündigkeit, Bejahung von Originalität und Initiative, Höchstmaß an mitwirkender Verantwortlichkeit; das entspricht auch dem Gott der Schöpfung und Offenbarung, der den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis schuf, auch seine Kirche so will.

Jedoch im unmittelbaren persönlichen wie familiären und politischen Bereich stellt diese Jugendphase erst einen sehr unvollkommenen Verwirklichungsgrad der personalen Ausreifung dar. So kann Reife nicht aussehen!

Es wird deswegen damit zu rechnen sein, daß im weiteren Lebensablauf des Menschen Krisenphasen auftreten werden, die das Defizit an personaler Potenzierung des gesamten Daseins immer wieder von neuem herausfordern.

Es ist ein Verdienst der modernen psychologischen Forschung, die sogenannten Erwachsenenkrisen in ihre Aufmerksamkeit hineingenommen zu haben. Im Sinne unserer Untersuchung ergeben sich dazu sehr beachtenswerte Aspekte²⁴.

VI.

Die erste Erwachsenenkrise zwischen dem 28.—32. Lebensjahr: Die Jugendkrise reift aus in die Adoleszenz. Es folgt für die meisten mit verantwortlicher Berufsausübung, Familiengründung und erster politischer Öffentlichkeitsarbeit eine sehr beschwingte, selbstsichere und kraftvolle Ausbauphase. Aber gegen Ende der zwanziger Jahre treten wieder auffallende Krisenerscheinungen auf, und zwar in dem Maße, in dem ein Personalisierungsdefizit die Jugendkrise abschloß. Darum entstehen solche Krisen fast mit innerer Notwendigkeit bei all denen, für die die ersten Erfahrungsjahre in Beruf, Ehe, Familie, Lebensstand und öffentlicher Lebenserfahrung nicht die Bestätigung ihres Selbstwertstrebens gebracht haben, die sie sich erträumten, die sich im Vergleich mit ihren Jugendfreunden und -freundinnen als zurückgeblieben erkennen müssen²⁵.

So wirkt sich diese Krise am meisten bei denen aus, die noch keinen echten, ihren Selbstwert bestätigenden Berufsplatz oder Wirkungsbereich

²⁴ Zwingmann, Ch.: Zur Psychologie der Lebenskrisen, vgl. II. Teil: Krisen der mittleren Jahre, 75—166.

²⁵ Moers, M.: Entwicklungsphasen, 49.

in der Öffentlichkeit, eben in möglicher Verantwortungsübernahme gefunden haben. Es ist die Krise der „Subalternen“, der „Assistenten“ (Kapläne), die nach den Potenzen ihrer eigenen Leistungseinschätzung in beruflicher, künstlerischer, wissenschaftlicher Stellung in ihrer Mündigkeit, Eigeninitiative und Verantwortlichkeit nicht genügend herausgefordert sind. Nicht selten äußern sich solcherart Berufskrisen in schweren organischen Krankheiten.

Ferner sind diese Jahre mit Krisen angefüllt für alle Ehen, die keine Erfüllung in den Selbstwertgefühlen des einzelnen, keine starke personal-dialogische Resonanz zwischen den Partnern entwickelt haben, kurz wo die personale Reife der Partner bereits im Beginn und dann in der Erfahrung dieser Gemeinschaft verkümmert ist. Gefährdet sind auch gerade jene Ehen, wo eine Diskrepanz zwischen den Berufsinteressen und dem öffentlichen Geltungsverlangen des Mannes und den Lebensinteressen der Frau besteht.

Gerade die Frühehe ist in dieser Zeit gefährdet, weil sie keinen Neuheitswert in dieser kritischen Phase besitzt, weil die ganze personale Potentialität und Ausreifung sich oft von Anfang an als defizient erweist. Also ihre Gefährdung liegt nicht so sehr in dem frühen (allzu frühen) Beginn, sondern darin, daß sie in diese Lebenskrise ohne genügend personale Potenzen eintreten muß.

Weiter ergeben sich in dieser Phase auch mögliche Krisen gerade für Priester und Ordensleute: Einmal, weil ihnen die naturgemäße personal-dialoghafte Ausreifung und Selbstbestätigung in der Ehe und Familie fehlt. Dieser Mangel muß wohl durchgestanden werden, indem andere Formen dialoghafter, partnerschaftlicher Personalerfahrungen, etwa in den klösterlichen Gemeinschaften ergänzend und helfend zu den religiösen Faktoren — vor allem zu einer sehr personal ausgereiften Gläubigkeit im Sinne der Christusgemeinschaft — treten.

Zum andern aber wird in diesen Ständen die genannte Krise besonders spürbar, weil in der Lebensstruktur der klösterlichen Gemeinschaften nur ein sehr geringes Maß an Mündigkeit, Initiative, Verantwortungsübernahme verwirklicht werden kann; also weil die naturalen Formen echter Selbstwerterfahrung und personaler Reifung nicht nur nicht gegeben, sondern oft auch unterdrückt werden.

Besondere Beachtung verdient in den genannten Jahren auch die Glaubenskrise: Es ist auffällig, wie gerade in dieser Periode die jungen Akademiker, aber auch viele andere, die in sehr qualifizierten Berufen (Ingenieure), welche die Mündigkeit, Selbständigkeit und Verantwortlichkeit herausfordern, tätig sind, den Kontakt mit der Kirche verlieren. Ich glaube, daß sich hier zum erstenmal eben deutlich macht, ob der Glaube

wirklich in Eigenständigkeit, Mündigkeit, personaler Dialoghaftigkeit und Überzeugung erfahren worden ist oder nicht. Menschen, die nun in ihrem Berufsleben oder in ihrem Lebensstand ein hohes Maß an Personalität verwirklichen, werden an einer Glaubenswirklichkeit, die sich ihnen als Kindischkeit, Unmündigkeit, Traditionsgebundenheit, Gehorsamswirklichkeit, also ohne merkliche personale Potenzen darstellt, nichts mehr abgewinnen können. Die ausschließlich traditionsgebundene Gläubigkeit, etwa der Gebots- und Gehorsamsstruktur der tridentinischen Kirchlichkeit entsprechend (Kult und Autorität), wird sich in diesem Alter nur noch in autoritätsgebundenen Milieus halten können.

Also muß bereits viel früher die personale Chance des Glaubens in Ansatz gebracht und verwirklicht worden sein.

VII.

Die zweite Erwachsenenkrise liegt bei den Frauen etwa zwischen dem 40. und 45. Lebensjahr; bei den Männern im Durchschnitt um das 50. Lebensjahr. In vielen charakteristischen Merkmalen steht diese Zeit in ihrer Krisenhaftigkeit parallel zur Pubertät. Die bisherige Sicherheit im Leben und das Vertrauen in die eigene Fähigkeit wird erschüttert. Ähnlich wie in der Pubertät sind diese krisenhaften Erschütterungen ausgelöst und zum mindesten begleitet von körperlichen Veränderungen, besonders in der endokrinen Drüsentätigkeit (Klimakterium). Physisch gesunde Individuen neigen weniger zu seelischen Störungen, wohl aber solche mit labilem Gleichgewicht auf psycho-nervösem Gebiet, besonders auch jene, die in nicht voll naturgemäßen Situationen stehen (Kloster, Soldaten). Oft können diese Krisenerscheinungen den Charakter der Beängstigung, des Hysterischen und Pathologischen erreichen.

Der Frau erscheint das Klimakterium als ein Schlußstrich unter den reichsten und schönsten Abschnitt des Lebens. Das kann eine starke seelische Krise mit sich bringen, aber es kann dieser Prozeß zum Anreiz weiteren geistigen Reifens werden²⁶.

Beim Mann äußert sich diese Krise oft folgendermaßen: „Müdigkeit, körperliche und seelische Angegriffenheit lassen die Enttäuschungen, die in keinem Leben fehlen, in diesen Jahren besonders groß erscheinen. Hieraus erwächst dann oft eine Abwehr, die sich auf männlicher Seite in einer nicht mehr zu bezähmenden Arbeitswut oder in einem unüberwindlichen Einsamkeitsbedürfnis äußert²⁷.“

²⁶ Mayer, A.: Seelische Krisen im Leben der Frau, in: Zwingmann, Ch.; Zur Psychologie, 110—115.

²⁷ Moers, M.: ebd. 74.

Deswegen erwachsen aus diesem Umwandlungsprozeß nicht wenige Ehekrisen, vor allem dort, wo eine reife Personalgemeinschaft noch nicht oder nicht mehr möglich ist²⁸.

Es sind Jahre vielfältiger Krisen, aber auch der reifenden Selbstbesinnung, ausgelöst durch eine Reihe von Zeichen, die auf die absteigende Lebenskurve hindeuten. So entwickelt sich die Vertiefung des Zeitverständnisses; das Dunkle und Beklemmende tritt in den Blick; der Gedanke an den Tod wird stärker einbezogen; langsam zunehmend erhält die Vergangenheit das Gewicht gegenüber der Zukunft²⁹.

„Als Reaktion auf die Erlebnisse des Alters kann je nach Temperament und allgemeiner Konstitution eine seelische Depression folgen. Fast immer erlahmt in diesen Jahren der starke Willenseinsatz, durch den die vorhergehende Phase gekennzeichnet war³⁰.“

In den Berufen, die hauptsächlich körperliche Leistungsfähigkeit verlangen, treten gerade in dieser Phase Rückschläge auf, während auf dem geistigen Gebiet dieser altersbedingte Rückgang etwas später bemerkbar ist.

Dagegen kann für künstlerische Berufe diese Lebenskrise zu einem bedeutenden Aufschwung werden; denn nach der bisher gegebenen Erfahrung und bereits geleisteten Arbeit wird bei einem künstlerischen Menschen der kritische Prozeß sowohl im Körperlichen wie im Geistigen neue Erfahrung hervorrufen. Gerade eben diese Erfahrungen können Inspirationen für neue Leistungen in sich tragen (Tolstoi, Teilhard de Chardin).

Die Liebesfähigkeit des Menschen erweitert sich nun über den Raum des unmittelbar Persönlichen in Ehe und Familie, es wird mehr der weite soziale menschliche Bereich gesehen. Auch aufgrund von Selbstprüfung kann der Mensch nun in sozialer Hinsicht aufgeschlossener, verständnisvoller und gerechter werden. Es entwickelt sich in dieser Zeit die reife Fähigkeit der einfachen, klaren, ungetrübten und umfassenden Liebe zum Mitmenschen³¹.

Die vielfachen Formen des krisenhaften Wandels tragen allesamt in sich noch einmal eine letzte Chance zur Ausreifung der Persönlichkeit. So können diese Jahre zu einer Zeit der Besinnung und Selbsteinkehr werden; sie

²⁸ Gager, Fr. v.: Ehekrisen, In: Zwingmann, Ch., Zur Psych., 142—153.

²⁹ Vgl. Bracken, H. v.: Wandlungen der menschlichen Persönlichkeit im mittleren und höheren Alter, in: Zwingmann, Ch., Zur Psychologie..., 167—172.

³⁰ Moers, M.: ebd. 76.

³¹ Vgl. Moers, M.: ebd. 83—85.

bieten in sich eine mögliche Wende zu tieferer Werthaltung, wenn man auch meistens nicht von einer abrupten und völlig neuen Zuwendung sprechen kann.

Vor allem Frauen wenden sich einem vertieften religiösen Leben zu; dies ist begründet in einem starken Hingabebedürfnis und Verlangen nach persönlicher Beziehung.

Mir scheint, daß erst diese Krise die meisten Menschen befähigt, zu einem überzeugteren und wirklich personal reifen Glauben zu kommen. Aus dieser Einsicht ist es ganz falsch, in abfälliger Weise davon zu sprechen, daß alternde Menschen die Kirchen lieber besuchen. Hier zeigt sich eben die Kraft des menschlichen Lern- und Reifungsprozesses aus der Erfahrung. Diese Erfahrung aber ist eine Chance für eine personalverantwortete, überzeugte Gläubigkeit. Gelingt es dem Menschen jetzt noch, eine echte geistige Lebensreife zu erlangen, so können die beiden folgenden Altersphasen zu einer wirklich reichen und fruchtbaren Zeit werden.

Wenn wir eingangs von der Pubertät als dem fruchtbaren Augenblick der Personwerdung gesprochen haben, so gilt dies auch für sehr viele Menschen dieser Erwachsenenkrise. Das mag abschließend deutlich werden an der Einsicht und am Wandel, an der Reifung von Charakter und Glaube der eingangs erwähnten „Mathilde“, deren Anamnese uns eine fast infantile Gläubigkeit zeigte:

„Jetzt erst sah ich, daß alles, was ich dachte, auf Schein aufgebaut war. Erst allmählich begann ich zu ahnen, daß meine Art, mich für vollkommen zu halten, also meine starre Lebensart und Lebensführung, ihn (den Mann) abgestoßen hatten. Wie leer war ich, wie sehr hatte ich mich selber getäuscht³².“ Jetzt hat sie noch einmal die Chance, das Reifungsdefizit an Charakter und Gläubigkeit, das in der Jugend- und der ersten Erwachsenenkrise Versäumte nachzuholen. Ein fruchtbarer Augenblick!

Abschließend darf als wesentliche Einsicht für die eigene Lebensführung und für jegliche pädagogische und pastorale Betreuung festgehalten werden:

a) Lebens- wie Glaubenskrisen müssen angenommen, bejaht und durchstanden werden. Ihre Zielrichtung liegt in der Herausforderung der personalen Kräfte: Eigenständigkeit, Mündigkeit, Kontakt- und Dialogfähigkeit, Initiative und Verantwortlichkeit. Flucht- und Ausweichbewegungen, von innen oder außen forciert erzwungene Lösungen verschärfen für spätere emotionale Phasen das Problem. Viele Lebens- und Glaubenskrisen des Erwachsenenalters entstehen aus ungelösten Jugendkrisen³³.

³² Bühler, Ch.: Der menschliche Lebenslauf, 160.

³³ Allport, G. W.: Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit, Meisenheim 1970; vgl.: Die reife Persönlichkeit, 268—302.

b) Wegen der personalen endogenen Tendenz aller Krisen bedarf jeder Mensch irgendwie der stark rufenden, erweckenden Persönlichkeit: Person wird nur auf Person resonant!

c) Sowohl in der naturalen Lebensführung wie auch in der Glaubensverwirklichung stehen wir ständig in Gefahr der narzißtischen Isolation, Selbsttäuschung, der Lebenslüge, des Illusionismus. Darum sollte man selbst, am günstigsten mit Hilfe eines sehr ehrlichen, echten und offenen Partners, auch in der Öffnung gegenüber der Reaktion der Mitmenschen, gerade also aus der Bitterkeit der Erfahrungen, ständig um desillusionierende und demaskierende, den wahren Lebenskern offenlegende Selbstkenntnis bemüht sein.

d) Reife wird nicht in Augenblicken verwirklicht, sondern ist nur die Frucht eines langdauernden, ständigen und geduldigen Bemühungsprozesses, der höchstwahrscheinlich in der härtesten Krise dieses Daseins, im Tode, zur Vollendung kommt.

Friedensforschung und Theologie

Motive der modernen Friedensforschung bei Thomas von Aquin

Von Dr. Martin Rock, Mainz

Die moderne Friedensforschung, die im Begriff ist, sich zu einer differenzierten Wissenschaft vom Frieden zu explizieren, weist eine Vielfalt von Motiven auf. Im folgenden sollen lediglich zwei herausgegriffen werden: 1. die Begriffsbestimmung von Frieden und 2. die von der Aggressionsforschung erarbeiteten Ursachen und Therapien menschlicher Aggressivität, zwischenmenschlicher Feindseligkeit. Es wird sich zeigen, daß diese beiden Motive auch in der thomasischen Reflexion vorliegen. Darüber hinaus fiele es nicht schwer, weitere parallele Motive der Peace-Research, wie die Wissenschaft vom Frieden in ihrem Ursprungsland USA bezeichnet wird, bei Thomas von Aquin aufzuzeigen, zum Beispiel den praxeologischen Einsatz für den Frieden oder die Betonung der positiv humanen Seite des Phänomens der *aggressio*, wie sie von A. Storr in seiner Studie „Lob der Aggression“¹ begriffen wird.

Um aber den Standort der Friedensforschung zu identifizieren, bedarf es noch vor Erörterung der beiden Motive einer kurzen Einleitung. Die von der modernen Friedensforschung artikulierte Frage nach dem Frieden ist deswegen bedrängend, weil er angesichts der tödlich bedrohenden und exzessiv zerstörerischen Möglichkeiten moderner Waffentechnologie ein Existenzproblem geworden ist. Die amerikanische Strategie drückt das Übermaß der Bedrohung mit dem massiven Terminus *overkill* aus — ein Wort, das die Überkapazität von Tötungspotenz besagt. Über der Menschheit schwebt das Damoklesschwert nuklearer Totalvernichtung. Hoffnungen am Ende des zweiten Weltkrieges, daß verheerende Kriege fürderhin nicht mehr wüten würden, sind nicht in Erfüllung gegangen. Seit 1945 hat die Menschheit — wie Statistiken ausweisen — 45 Kriege, größere und kleinere Konflikte durchstehen müssen. Gegenwärtig wird im Fernen Osten, im Vorderen Orient gekämpft; in vielen anderen Regionen flackern neue Kriegsflammen.

Will die Menschheit überleben, dann muß sie den Willen zum Frieden haben und diesen als Realität wenn nicht von heute so doch von morgen effizient machen. Dies ist ein Erfordernis nackter Realpolitik, die Pragmatik simplen Überlebenwollens. Der Friede ist das Unverzichtbare, das einzig Notwendige geworden; er macht die „Lebensbedingung des technischen Zeitalters“² aus. Der öffentliche Rang des Friedens dringt in

¹ Düsseldorf 1970.

² C. F. von Weizsäcker, Der ungesicherte Friede (Göttingen 1969) 10; 33. Vgl. die von ihm herausgegebene Studie „Kriegsfolgen und Kriegsverhütung“, München 1970.

Bewußtsein aller, die darin absolut einig sind: Sämtliche Geistes- und Willenskräfte, alle Institutionen und Vermögen sind für die Gewinnung des Friedens zu mobilisieren, einzusetzen. Der Friede erscheint als das gemeinsame Anliegen, als die öffentlich zu bewältigende Aufgabe. Von den Protagonisten der Friedensforschung wird Friede gemeinhin zu dem Endziel der Welt deklariert, als der Sinn und Zweck des Fortschritts proklamiert³. Ja der Friede wird — zumal in der utopischen Konzeption H. Marcuses — zu einem „Ende“ projiziert, an dem alle Anstrengungen ihr lohnendes Ziel erreichen. Der Friede gilt als politische Kategorie *kat exochän*⁴, als Gut, das universal in Pflicht nimmt, als der Grundwert des Gemeinwohls schlechthin⁵.

Gehört die Friedenssehnsucht, das Friedensbewußtsein zu den „*signa temporis*“, dann ist es nicht verwunderlich, daß das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (Gaudium et Spes) jenen ein Lob spendet, welche „tiefe, mutige und unermüdliche Forschungen über die Probleme des Friedens anstellen“⁶.

Die moderne Friedensforschung konzentriert sich auf die Vermeidung und Verhütung des Krieges, kommt doch der Anstoß zur Erforschung der Bedingungen des Friedens in erster Linie vom Schrecken des Krieges. Daher geht die Friedensforschung primär den Ursachen von Krieg nach, mit dem Ziel, diese auszuschalten oder doch zu mindern, um so — auf repressivem Weg — Frieden anzubahnen. Ihr ist es darum zu tun, historische Friedensutopien zu überwinden und Entwürfe zu konzipieren, welche die konkreten Bedingungen eines krisenfesten Friedens artikulieren⁷. War der Friede bislang Gegenstand von gutgemeinten Ausrufen, von pathetischen Festbotschaften, so wird er in der Friedensforschung zum Objekt wissenschaftlicher Planung, reflektierter Strategie, ja technizistischer Planifikation. Diese moderne Wissenschaftsdisziplin ist offensichtlich negativ und pragmatisch getönt. Ihre Begriffsbestimmung weist einen mehr negativen als positiven Trend auf. Nach K. Kaiser gibt es „vorerst keinen Friedensbegriff, über den innerhalb der Wissenschaft ... ein Konsensus besteht“⁸. Frieden wird zunächst mal als Abwesenheit von

³ Vgl. die Enzyklika „*Populorum progressio*“ von Papst Paul VI., wo es im Abschnitt 87 heißt: Entwicklung (*progressio*) bedeute dasselbe (*idem valere*) wie Frieden. Zur originalgetreuen Übersetzung des Enzyklika-Textes vgl. Papst Paul VI., Über den Fortschritt der Völker. Übersetzung, Gliederung, Einleitung und Stichwortverzeichnis von L. Berg und M. Röck, Leutesdorf 1968.

⁴ D. Sternberger, Begriff des Politischen (Frankfurt 1961) 18.

⁵ J. Messner, Das Gemeinwohl² (Osnabrück 1968) 20.

⁶ Gaudium et Spes Nr. 82c.

⁷ Vgl. den Tenor jener Beiträge, die in der umfangreichen Studie „Friedensforschung“ (hrsg.: E. Krippendorff, Köln 1968) zusammengefaßt sind.

⁸ Friedensforschung in der Bundesrepublik Deutschland (Göttingen 1970) 31.

Krieg begriffen. Dieser Begriffsfassung gemäß könnte aber auch in einer Diktatur Frieden herrschen, wie auf einem Friedhof Friede herrscht. Das Ungenügende einer solchen Definition wird erkannt. Deswegen müht man sich zugleich um einen positiven Friedensbegriff. Danach wäre der Terminus Frieden mit konkreten Inhalten zu füllen; es ginge dann um Verwirklichung bestimmter Werte. Hier machen sich allerdings sogleich individuelle Wertpositionen und jeweilige ideologische Ausrichtungen geltend. Die einen propagieren die Emanzipation des Individuums, die Freiheit von entfremdenden Systemzwängen⁹, andere sprechen ganz allgemein von Durchsetzung der Gerechtigkeit im sozioökonomischen und politischen System.

Der Definitionsversuch ermöglicht nun einen ersten Vergleich mit Thomas von Aquin.

I. Der Friedensbegriff

Vorweg sei bemerkt: Friede (*pax*) bei Thomas wird anthropologisch begriffen, als Friede im Menschen selbst, als Friede im Menschenherzen. Was die heutige Problematik ausmacht, Friede in der Welt, Friede im politischen Sinne des Wortes, das nennt der Aquinate nicht *pax*, sondern *concordia* (Eintracht). Diese ist der politisch-soziale Friede.

Die thomasische Friedensdefinition basiert auf den zwei Elementen: *tranquillitas ordinis*¹⁰ und *opus iustitiae*¹¹. Für das hier anstehende Thema ist vor allem die Definition „*opus iustitiae*“ von Bedeutung. Das Moment der Gerechtigkeit kommt bei jenem Frieden zum Tragen, der unter und zwischen den Menschen herrscht, also bei der *concordia*, der *concordia ordinata*¹². Sie besteht darin, daß ein Mensch mit dem anderen (Menschen) übereinstimmt in dem, was einem jeden zukommt¹³. In der Eintracht kommen die Willensstrebungen der verschiedenen Menschen zusammen zu einer Übereinstimmung¹⁴. Im Frieden einen sich die vielen, verschiedenen Menschen, finden sie zur Kon-Kordanz. Wenn Thomas die Concordia-Definition noch ergänzt durch die Aussage: Der Friede wird von

⁹ Vgl. H. Marcuse, Der Friede als gesellschaftliche Lebensform: O. Schatz (Hrsg.), Der Friede im nuklearen Zeitalter (München 1970) 90.

¹⁰ Summa Theologica (= STh.) II—II, qu 29, a 2 c.

¹¹ Ebd. 3 ad. 3. — Auf die zentralen Begriffe *ordo*, *tranquillitas* und *unio* kann hier nicht näher eingegangen werden. Die diesbezüglichen subtilen Überlegungen des Thomas von Aquin in seinem Kommentar zu „De divinis nominibus“ des Ps.-Dionysius-Areopagita und die augustinische Ordo-Auffassung sind in zwei Aufsätzen von L. Berg analysiert worden: Der Mensch, das Ebenbild Gottes: Der Rufer 6 (1966) 177—183; 7 (1966) 206—211.

¹² Contra Gentiles III, 128.

¹³ STh. II—II, qu 29, a 1 ad 1.

¹⁴ Ebd. a 1.

der Gerechtigkeit verursacht¹⁵, dann erhellt die Relation des thomasischen Friedensbegriffes zu dem der Gerechtigkeit. In der *concordia* ist das Ganze so zusammengefügt, daß kein Element das andere stört, bedrängt, gefährdet, sondern alle in gesicherter Ruhe miteinander zusammen bestehen. Friede verträgt sich demnach mit einer Koexistenz verschiedener Meinungen, wenn sie ein ausgewogenes Miteinander nicht torpedieren, das heißt wenn die Gerechtigkeit nicht unterdrückt wird, wenn sie — um modern zu formulieren — keine Repression erfährt. „Friede ist nämlich Einung der Willen, nicht Einung der Meinungen¹⁶.“ Zwischen der modernen Friedensforschung und dem Friedensverständnis des Thomas von Aquin läßt sich eine zweifache Parallele feststellen.

1. Die negative Definition von Frieden

Der Krieg wird von Thomas bezeichnenderweise im Zusammenhang der Liebe und damit des Friedens als ihrer Frucht behandelt. Krieg wird indirekt, nämlich über die Liebe in einen Kontext mit Frieden gebracht. Es ist, wie J. Endres in der deutschen Thomasausgabe¹⁷ kommentiert, „bemerkenswert, daß der Krieg nur im Zusammenhang mit dem aus der Liebe hervorgehenden Frieden gesehen wird“. Der Quaestio 40 von Secunda Secundae der Theologischen Summe, wo in vier Artikeln über den Krieg gehandelt wird, geht die Quaestio 39 über Schisma voraus. Dieser wiederum sind weitere Quaestiones vorgelagert, die sich mit den der Liebe und Einheit entgegengesetzten Fehlhaltungen des Hasses (34), des Neides (36), der Zwietracht (37), des Streites (38) befassen. Schon mit dieser thematischen Anordnung und mit dem Aufweis der Eskalation der den Frieden unterminierenden „Untugenden“ — Thomas spricht geradezu von Sünden — deutet er an, daß diese fast notwendig zum Krieg führen. Insofern ist auch für Thomas der Krieg die Unterbrechung des Friedenszustandes — und der Friede die *A b w e s e n h e i t* des Krieges. Hier erhellt die Parallele zur Friedensforschung, sofern diese mit dem anfangs aufgewiesenen negativen Friedensbegriff arbeitet.

2. Die positive Definition von Frieden

Die Friedenskonzeptionen sowohl der Peace-Research als auch des Aquinaten sind funktional, und zwar im Hinblick auf die Gerechtigkeit. Thomas erachtet den Frieden als „Leistung“, als Ergebnis und Werk der Gerechtigkeit: *opus iustitiae pax — pax causatur ex iustitia*¹⁸. Der Friede wird in Beziehung zur Gerechtigkeit gesetzt, das heißt zu einer sittlichen

¹⁵ Ebd. qu 180, a 2 ad 2: *pax causatur ex iustitia*.

¹⁶ Ebd. qu 37, a 1 resp.: *concordia ... est unio voluntatum, non unio opinionum*.

¹⁷ 17 B (Heidelberg 1966) 441.

¹⁸ STh. II—II, qu 180, a 2 ad 2.

Verfassung, aus der ein Mensch jedem anderen seine Rechte zukommen läßt. Der Gerechte ist jener, der „richtig, recht operiert“; er ist „*operativus iusti*“¹⁹. Die Gerechtigkeit bewirkt, daß ein Mensch „gute und rechte Tätigkeiten vollbringt“²⁰. So kann Friede nur Frucht eines geordneten Zusammenlebens und Zusammenwirkens sein. Er ist die Ordnung des Zusammenlebens von Menschen auf dem Fundament der Gerechtigkeit²¹. Nach Thomas kann der „*social order*“ nur dann geschaffen und erhalten werden, wenn die auf den Mitmenschen hingeeordnete Gerechtigkeit²² in Funktion tritt. Frieden ist an den Vollzug der Gerechtigkeit gekoppelt, aus der Menschen das Gerechte „operieren“²³, die Menschenrechte realisieren: Freiheit, Abschaffung der Unterdrückung, des Elends; Herstellung von Glück und Wohlfahrt. Das nun sind Begriffe, wie sie in der Friedensforschung beispielsweise von H. Marcuse — freilich in einem hermeneutisch differenten Horizont — reflektiert werden. Er nennt den Frieden die gesellschaftliche Lebensform²⁴. Im Ordo-Denken, im Unio-Verständnis und im Iustitia-Begriff des Thomas von Aquin sind präzise Elemente angelegt und soziale Interpretamente angesprochen, welche die Tendenz zu dem aufweisen, was Marcuse seinerseits „Frieden als gesellschaftliche Form“²⁵ nennt. Nach ihm stellen „Vereinigung, Einheit alles Lebens, Friede“ das Ziel dar²⁶. Hier liegt ein entsprechendes theoretisches Instrumentarium vor; in der Beurteilung des „Systems der Bedürfnisse“²⁷ ist ein Konsens aus weltanschaulichen Gründen allerdings nur schwerlich zu erwarten. Wenn Marcuse indes die „Solidarität“ beschwört, wenn er die Beseitigung der Armut fordert und die Aggressionsbekämpfung postuliert, dann sind dies Desiderate, wie sie sich aus der Gerechtigkeitskonzeption des Thomas redlich ableiten lassen. In beiden Sichten tut sich Frieden als sozial-integrativer Wert und als konstruktives Humanum dar. Friedenszustand signalisiert die Realisierung der Gerechtigkeit, die Praktizierung der Menschenrechte, was Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in Terris* seinerseits deutlich macht, wenn er den unlösbaren Zusammenhang von Frieden und Menschenrechten herausarbeitet²⁸. Sowohl der Friedensbegriff der Peace-Research als auch der des Thomas von Aquin besitzt einen operativen Charakter. Friede steht jeweils in einem Kontext des — wie die Friedensforschung zu formulieren pflegt — „*social, economic and cultural*

¹⁹ Ebd. qu 58, a 1 c.

²⁰ Ebd. a 3 c.

²¹ Vgl. STh. I—II, qu 70, a 3; STh. II—II, qu 180, a 2.

²² STh. II—II, qu 58, a 5 c.

²³ Ebd. a 1 c.

²⁴ Der Friede als gesellschaftliche Lebensform 86 f.

²⁵ Ebd. 88.

²⁶ Ebd. 92.

²⁷ Ebd. 89.

²⁸ *Pacem in Terris* Nr. 9.

order“, der stets auf Gerechtigkeit des sozialen Systems hin zu hinterfragen und zu kontrollieren ist. Es gilt darüber zu wachen, daß die Menschen „operativi iusti“²⁹ werden, sind und bleiben.

II. Menschliche Aggressivität und ihre Therapie

Bei dem von der Friedensforschung speziell erarbeiteten Thema der Aggression kommen Probleme zur Sprache, die schon Gegenstand der thomasischen Reflexion sind. Es sei zunächst kurz auf die entsprechenden Erhebungen der Friedensforschung eingegangen.

In der Projektion der Affekte, mit welcher sich die ethologische und psychoanalytische Schule der Verhaltensforschung (A. Mitscherlich; I. Eibl-Eibesfeldt) beschäftigt, wird die feindselige Einstellung eines Menschen nach außen verlagert, in das Nicht-Ich (des anderen) transferiert. T. Brocher spricht von Externalisierung des Bösen³⁰. Der andere spielt die Rolle des Sündenbocks, des Prügelknaben. Auf diese Weise wird ein Gegner geschaffen, ein Feind kreiert, ein Objekt der Verteufelung konstruiert. Mitscherlich nennt diesen Vorgang „Feind-Markierung“³¹. Den Feind will man nun, nachdem man ihn sich konfrontiert hat, eliminieren. Der Haß geht „an das Leben des Gehaßten“³². Diese Feststellung macht auch Thomas von Aquin. Er formuliert: „Wenn wir wollen, daß etwas nicht sei, dann hassen wir es“³³. Der Gegenstand des Hasses wird als etwas Schädliches erachtet, als etwas Widriges, als etwas Zerstörerisches³⁴, Korruptives und Hinderndes³⁵ empfunden. Thomas bringt die *passio* des Hasses mit „Destruktion“ in Zusammenhang und beschreibt terminologisch fast gleichlautend das, was die Psychoanalyse aussagt. Es entsteht eine „dissonantia“ zwischen Hassendem und Gehaßtem³⁶; dieser wird als der Schlechte und Verachtenswerte zum Gegenstand des Hasses geradezu stilisiert; es kommt zu einer Auseinanderdividierung, zu Repugnanz und Dissonanz: *ex opposito dividuntur*³⁷. Die *discordia* spielt eine aggressionsfördernde Rolle. Bei der aggressiv getönten Zwietracht wird der Nächste gleichsam abgeschrieben. Der Zwieträchige wendet sich vom

²⁹ Vgl. den Kommentar des Thomas von Aquin zur Aristotelischen Ethik V, 10.

³⁰ Aggression und Anpassung in Gruppen: A. Mitscherlich (Hrsg.), Bis hierher und nicht weiter (München 1969) 186.

³¹ Nachwort, in: Bis hierher ... 267.

³² J. Rattner, Aggression und menschliche Natur. Individual- und Sozialpsychologie der Feindseligkeit und Destruktivität des Menschen (Olten 1970) 147.

³³ Contra Gentiles I, 96: *quae non esse volumus, dicimur odio habere*.

³⁴ STh. I—II, qu 29, a 1 c.

³⁵ Ebd. a 2 c.

³⁶ Ebd. a 1 c.

³⁷ Ebd. a 2 ad 1.

Mitmenschen, dem er zustimmen, dem er sich in der aus der Liebe quellenden Eintracht zuwenden müßte³⁸, bewußt ab. Diese Abkehr vom anderen wird leicht zu einer Kehre gegen den anderen. Tritt eine derartige Entwicklung ein, dann wandelt sich die Zwietracht in Streit. Ihn, die *contentio*, erklärt Thomas sprachlich als ein *tendere contra*, als ein Angehen gegen³⁹. Die *contentio* wächst zur *rica* aus, zu einer Auseinandersetzung in Taten⁴⁰, zu einem persönlichen Kleinkrieg, zu einem *bellum privatum*, einem tätlichen Gegeneinander⁴¹. Das Asoziale der *discordia* liegt darin, daß sie die Willen der Menschen spaltet⁴²; daß sie die Willensstrebungen auseinandersprengt⁴³, die Willen trennt⁴⁴, einen Gegensatz im Willen (Wollen) herbeiführt⁴⁵. Der Wille des einen besteht auf dem, der Wille des anderen auf jenem. Keiner will dem anderen nachgeben; keiner will auf den anderen eingehen⁴⁶. Jeder beharrt auf seiner Meinung, auf seinem eigenen Sinnen⁴⁷. Solche Haltung, in der sich einer vom anderen abkehrt, rührt letztlich von der Selbstgefälligkeit, von der Eigenwilligkeit, von der „*inanis gloria*“ her. Zwietracht ist demnach nicht so sehr ein Sich-Lösen vom anderen als vielmehr ein Sich-Zurückziehen auf egoistische Interessen und selbstische Desiderate.

Ein weiteres Moment: Im Kontext der Affektverschiebung siedelt die psychoanalytische Schule auch die Ideologisierung und das Vorurteil an. Diese zementieren die im Haß eröffneten Abgründe. Aus der haßerfüllten Unstimmung und Verstimmung des Verhältnisses von Menschen zueinander bilden sich ideologische Verblockungen, welche die Menschen in fixierte Gegensätze hineinmanövrieren. Soziologisch gesprochen: Eine In-group steht einer Out-group entgegen. Dieser, der Feindgruppe, wird ein Eigenschaftskomplex zugeschrieben, angedichtet, der „Haß und Verachtung zu gestatten scheint“⁴⁸. Die Wahrheit der Dinge wird verstellt — bis ins „Wahnhafte“⁴⁹. Thomas von Aquin weiß ebenso, daß die Wahrheit gehaßt werden kann — dann nämlich, wenn sie dem „begehrten Gut“ zuwider ist. Der Mensch kann eine Wahrheit hassen, wenn er will, daß nicht wahr ist, was wahr ist⁵⁰. Die Erkenntnis einer Wahrheit

³⁸ STh. II—II, qu 37, a 1 resp.

³⁹ Ebd. qu 38, a 1 resp.

⁴⁰ Ebd. qu 41, a 1 resp.: *contradictio in factis*.

⁴¹ Ebd. a 2 resp.

⁴² Ebd. qu 37 a 2 resp.: *disgregatio voluntatum*.

⁴³ Ebd. ad 1: *disiunctio motuum voluntatis*.

⁴⁴ Ebd. ad 3: *divisio voluntatum*.

⁴⁵ Ebd. qu 38, a 1 resp.: *contrarietas in voluntate*.

⁴⁶ Ebd. a 2 resp.

⁴⁷ Ebd. ad 1: *stat in proprio sensu*.

⁴⁸ Rattner 128.

⁴⁹ Ebd. 129.

⁵⁰ STh. I—II, qu 29, a 5 c: *non esse verum quod est verum*.

ist dann hassenswert, wenn sie einem *desiderium* des Ich, einer persönlichen *concupiscentia* im Wege steht. Bei diesen psychischen Manövern geht es nämlich um die Sicherung des Eigenwertes, ja um krampfhaftes Konservierung des Selbstandes, wie die Aggressionstheoretiker sagen.

Ein drittes Moment: Im Laufe der genannten, im Affektprojektionsmechanismus sich formierenden Verhaltungen kommt es zu einer *Zerrüttung menschlicher Kommunikation*. Um deren Zerfall zu wehren, sucht die Aggressionstherapie nach Heilmitteln, die sie prinzipiell in folgenden ethischen Haltungen indiziert sieht: sich in den anderen Menschen hineinversetzen; den anderen nehmen „wie er wirklich ist“⁵¹. Sympathie muß zur „Empathie“ werden, welche dazu befähigt, sich in den anderen Menschen einzufühlen, das Recht des anderen zu achten, die Wahrheit des anderen anzuerkennen. Nach dem Verhaltensforscher Eibl-Eibesfeldt geht es darum, „das Band zu Mitmenschen zu knüpfen“⁵². K. Lorenz postuliert die Entwicklung einer Liebe zu allen unseren Menschenbrüdern⁵³.

Hier nun eröffnet sich ein Zugang zu dem, was Thomas von Aquin als wohlwollende Liebe bezeichnet. Sie besagt jene Bewegung, in welcher der Liebende aus sich herausgeht und sich an andere hingibt⁵⁴. Zu diesem *amor benevolentiae* gesellt sich noch die *concordia*. Sie ist Gegenstand dessen, was in der Friedensforschung „pazifischer Lernprozeß“ genannt wird⁵⁵. Die *concordia* ist es, welche die Einung (*unio*) vieler verschiedener strebender, begehrender Menschen herstellt. Sie bewirkt, daß die Willen verschiedener Menschen zugleich in einem Konsens zusammen- und übereinkommen⁵⁶. *Concordia* setzt den Menschen in den Stand, das eigene Begehren, das persönliche Wollen mit Begehren und Wollen eines anderen zu einen. Das Werk solcher *unio* ist für Thomas im letzten allerdings nur als Wirkung der Caritas-Liebe zu begreifen⁵⁷. Von der Liebe inspiriert bringt es die Eintracht fertig, daß ein Mensch seinen Nächsten wie sich selbst liebt. So kommt es dann, daß ein Mensch den Willen des Nächsten erfüllen will. Im Rekurs auf Aristoteles sagt Thomas, bei echten Freunden gebe es

⁵¹ H. J. G a m m, Aggression und Friedensfähigkeit in Deutschland (München 1968) 143.

⁵² Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970) 270.

⁵³ Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression³ (Wien 1964) 387.

⁵⁴ Zur näheren Explikation der wohlwollenden Liebe vgl. L. B e r g, Von der Liebe (Leutesdorf 1963) 58.

⁵⁵ Vgl. D. S e n g h a a s, Abschreckung und Frieden (Frankfurt 1969) 258.

⁵⁶ STh. II—II, qu 29, a 1 c.

⁵⁷ Ebd. a 3 c.

eine „Identität der Wahl“; es sei bei ihnen eben mal so, daß sie — nach einem Wort Ciceros — „*idem velle et nolle*“⁵⁸.

Hier klingen Motive an, die bei der von der Friedensforschung betriebenen Aggressionsanalyse und Aggressionstherapie in Betracht gezogen werden. Im Lichte der Aggressionsforschung gewinnen die thomasischen Aussagen: „Die Liebe verursacht Frieden“⁵⁹ und „Friede ist Akt (Vollzug) der Liebe“⁶⁰ ihre eminent praktische Relevanz.

III. Schlußbemerkungen

Moderne Friedenswissenschaft aus Engagement für den Frieden weist bei manchen ihren Vertretern (z. B. bei H. Marcuse) einen stark utopischen Zug auf: Es wird ein Bild des Friedens entworfen, eine Vorstellung von Frieden in die Zukunft projiziert. Dann erst setzen die konkreten Anstrengungen und Applikationen von Modellen ein. Die sogenannte realistische Richtung der Friedensforschung indes geht mit der Überzeugung ans Werk, daß es sich immer nur um die Erstellung eines begrenzten Friedens handeln kann. H. Speier meint, man müsse sich damit begnügen, eine „Ausweitung der Grenzen des Friedens“ vorzunehmen, „Ungerechtigkeit ohne Gewaltanwendung zu mildern und den Krieg zu regulieren“⁶¹. Dieses Wissen um die Grenzen der Peace-Research hat seine Parallele im thomasischen Friedensverständnis. Für Thomas ist es ausgemacht, daß der Mensch so lange kein befriedetes Herz hat, als er das, was er will, nicht hat. Und wenn er hat, was er will, so bleibt ihm dennoch weiterhin etwas zu wollen, etwas zu wünschen übrig, das er nicht zugleich (auch noch) haben kann⁶². Es ist für Thomas außerdem selbstverständlich, daß ohne die Voraussetzung des Friedens des Menschen mit sich selbst, in sich selbst, ein wirklicher Friede zwischen den Menschen, innerhalb der Gesellschaft, im politischen Bereich nicht erwartet werden kann. Der Friede im thomasischen Verständnis ist schließlich vertikal geortet; er hat seinen Ursprung und sein Ziel in Gott. In modernen theologischen Kategorien würde man sagen: Der Friede steht unter dem „eschatologischen Vorbehalt“. Daher weiß der Christ, daß ihm der Friede — in einer absoluten Zukunft — zwar ein für allemal sicher ist, daß er jedoch weder forsch antizipiert noch in diesem Äon ganz eingeholt zu werden vermag. Auch der Friede hat viatorischen Charakter und bleibt in dieser Welt in gewissem Sinn immer utopisch. Ein Zustand dieser unserer Welt, in dem die Gefahr des Kriege

⁵⁸ Kommentar zur Aristot. Ethik IX, 4.

⁵⁹ STh. II—II, qu 29, a 3 ad 3: *caritas pacem causat*.

⁶⁰ Ebd. a 4 ad 1: *pax est actus caritatis*.

⁶¹ Der begrenzte Friede: O. Schatz (Hrsg.), Der Friede im ... 77.

⁶² STh. II—II, qu 39, a 1 c.

endgültig gebannt ist, gehört dem Bereich der Illusionen an⁶³. So meint Gillessen in seinem Artikel mit der symptomatischen Überschrift „Friedensforschung mit Haken⁶⁴“: Außerhalb des Paradieses wird man nicht damit rechnen können, von den Bäumen der wissenschaftlichen Erkenntnis eines Tages die Frucht vollkommenen Friedens pflücken zu können.

Die modernen Friedensforscher und Thomas von Aquin sind sich der Grenzen des menschlichen Bemühens um Frieden wohl bewußt. Jeder aber leistet seinen Beitrag zur Erstellung dieses schwierigen *opus iustitiae*. Zieht die moderne Friedensforschung vornehmlich eine psychische Technik und taktische Pragmatik für den Frieden in Betracht — man spricht geradezu von *peace-management* —, so steht im Zentrum der thomasi-schen Reflexion die ethische Verpflichtung zum Frieden. Ohne den ethischen Impuls bleibt die moderne Friedensforschung Stückwerk, inhuman verkürzt. Die *Technä* um nicht zu sagen die Technokratie der Friedensbewältigung muß durch ein *Ethos* des Friedens ergänzt werden. Ob der von Thomas eruierte sittliche Imperativ zu *pax* und *concordia* im heutigen weltanschaulich-ideologischen Pluralismus zur vollen Effizienz kommt, ist fraglich. In der Explikation der Menschenrechte, wie sie in der Charta der UN aufgeführt werden, kann ein Ansatz erblickt werden.

Indispensabel bleibt der paulinische Appell: „Jagen wir dem nach, was des Friedens ist⁶⁵.“

⁶³ Vgl. Gaudium et Spes 78a.

⁶⁴ Frankfurter Allgem. Zeitung 28. I. 1970, S. 1.

⁶⁵ Röm 14, 19.

Die Christliche Gesellschaftslehre als theologische Erkenntnis des Sozialen

Über die Stellung und Bedeutung der Christlichen Gesellschaftslehre (CGL) innerhalb der Theologie

„Wir weisen vor allem darauf hin, daß die Soziallehre der Kirche ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen ist“ (Mater et Magistra, 222).

I.

Einige überraschende Tatsachen und Widersprüche seien vorweg vermerkt:

1. Ein großes existentielles und allgemein praktisches Interesse („Jeder spürt, daß ihn dabei etwas angeht“) und ein aktionistisches partikuläres Gruppeninteresse bis hin zur revolutionären Umwandlung der Gesellschaft sind zwei Kennzeichen der Zeit.

Aber demgegenüber steht zugleich, wenn wir von einem sicher auch aus modischen Tendenzen so stark beachteten Studium der Sozialwissenschaften, näherhin der Soziologie absehen, ein geringeres theoretisch-wissenschaftliches Interesse

- a) an grundsätzlichen sozialphilosophischen und -theologischen Überlegungen, es sei denn im Neo-Marxismus der „neuen Linken“;
- b) an Erwägungen, welche aus der existentiellen Betroffenheit *aller* ein soziales oder politisches Engagement bei allen erwecken sollten.

2. Obwohl heute die Mit-menschlichkeit und damit das Soziale als Inbegriff des Mit- und Zwischen-menschlichen von vielen im Munde geführt wird und von vielen sogar „nach dem Tode Gottes“ als einziger letzter Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens proklamiert wird, so finden wir doch nur wenig echtes mit-menschliches und christliches soziales *Engagement der Tat*.

N. B. Man hat oft den Eindruck, daß Organisationsdiskussionen und -maßnahmen vom persönlichen Engagement der opferreichen Christusnachfolge ablenken sollen.

3. Obwohl die sozialwissenschaftlichen Methoden eine ständige Verfeinerung erfahren haben, obwohl die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse große Fortschritte gemacht haben, findet ihre Beachtung nicht den entsprechenden Platz weder in den Naturwissenschaften (mit ihrer auch gesellschaftlichen Bedingtheit und Relevanz) noch und vor allem in den Geisteswissenschaften (mit ihrer gesellschaftsgestaltenden Kraft) und damit auch nicht in der Theologie (mit ihrer gesellschaftsheiligenden Ausrichtung).

4. Obwohl das soziale Sein des Menschen zu seinem Geschöpfsein in Natur und Gnade gehört und jener gar nicht anders existenzfähig und denkbar ist, so ist dieser soziale Gesichtspunkt in der historischen, systematischen und pastoralpraktischen Theologie, wenn auch unterschiedlich, so doch im ganzen

nicht ausreichend vertreten. Man weiß weithin theologisch mit dem Sozialen nichts oder nur wenig anzufangen.

5. Obwohl man immer wieder die Kirche anklagt, sie habe zu wenig für die Beseitigung sozialer Mißstände getan und würde heute noch zu wenig tun, kümmert man sich viel zu wenig um die einschlägigen kirchlichen Lehräußerungen (bis hin zu *Populorum Progressio* und *Octogesima Adveniens*), und viel zu wenig um die praktischen Betätigungsmöglichkeiten. „Opfer“ für Misereor und Adveniat sind gleichsam die Entschuldigungen für sonstiges Versagen.

6. Obwohl von der Kirche heute gesellschaftliche, vor allem strukturell-organisatorische Veränderungen erwartet werden, flüchtet man sich doch gewöhnlich mehr in irgendwelche Wunschbilder, d. h. Ideologien und oft auch Utopien unter Mißachtung der sozialwissenschaftlichen, vor allem auch sozialphilosophischen und sozialtheologischen Grundlagenerkenntnisse.

7. Obwohl die CGL zu allen diesen Problemen sowohl methodisch sauber als auch systematisch geordnet einen Zugang öffnen kann und keineswegs nur eine (systematisierende) Wiederholung vor allem zeitgeschichtlich bedingter einzelner kirchlicher Lehräußerungen in der „kirchlichen Sozialverkündigung“ ist, und keineswegs nur deren Interpretation in der „katholischen Soziallehre“ wiederholt, sondern sich als Grundlagenforschung versteht, ist das Interesse daran wie früher, so auch heute, gering.

Ergebnisse dieser Überlegungen: Das Gerede vom Sozialen ist weithin unernst, unsachlich, wissenschaftlich nicht geklärt und entbehrt des persönlichen Engagements. Das Soziale wird weithin nur auf das individuelle und jeweilige Gruppeninteresse bezogen, und die Gestaltung des Sozialen durch Politik soll vor allem dieser Interessenbefriedigung dienen. „Der Geist des (sozialen) Ganzen“ im existentiellen Wissen und politischen Engagement fehlt.

II.

Damit stehen wir vor unserem Problem: Die CGL erstrebt theologische Erkenntnisse des Sozialen. Aus den aufgeführten Widersprüchen dürfte hervorgehen,

a) daß es offenbar ein Fehler wäre, die existentielle Bedeutung des Sozialen und seiner Erforschung durch die Sozialwissenschaften und letzters grundlegend und krönend durch die CGL zu übersehen;

b) daß aber jede existentielle Bedeutung, d. h. die Frage: was geht mich das persönlich an, vorausgesetzt die Antwort auf die Frage des „Was“, d. h. die Erkenntnis der Sache, die selbst angehen sollte. Und darum geht es der CGL: Sie versucht das von Gott aufgebene und auf Christus hin existentiell zu verantwortende soziale Sein in seinen Grundlagen aufzuzeigen und so dessen ethischen Handlungs- und praktischen Gestaltungsnormen aufzuhellen.

c) Unser Thema enthält eine Aussage und Behauptung: Theologische Erkenntnis des Sozialen ist Aufgabe und Ergebnis der CGL. Und das impliziert drei Thesen: 1. daß sozialwissenschaftliche Erkenntnisbemühungen ohne die Erkenntnisse der CGL nicht vollständig sind; 2. daß eine Theologie ohne die

sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse der CGL nicht ausreicht; 3. daß die CGL eine, wenn auch noch junge, so doch notwendige Disziplin innerhalb der Theologie ist.

Zur 1. These: Die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen ohne die CGL sind unvollständig.

Begründung: 1. Die verschiedenen sozialen Tatsachenwissenschaften kommen von sich aus gar nicht zu dem, was in den Tatsachen anwest: *Invisibile in visibili!* Es geht nicht bloß um soziale Inter-Aktionen in Verwirklichung sozialer Interdependentien, von denen vor allem die Soziologie handelt. Es geht um das, was in den Tatsachen sich ausdrückt: das Metaphysische im Physischen, das Ewige im Zeitlichen, das Wesentliche im Akzidentiellen, das Essentielle im Existenziellen, das Humane im Operationalen.

2. In den sozialen Tatsachen drückt sich aus der Mensch in seinen sozialen, d. h. mit- und zwischen-menschlichen Beziehungen. Ohne diesen Rückgriff auf den Wesensgrund alles Sozialen würde dieses nur positivistisch — funktionalistisch — pragmatistisch gedeutet und damit falsch gedeutet. Das ist leider heute weithin der Fall. Das Gegenteil ist die metaphysisch-realistische, personalistisch-anthropologische, historische-futurologische-eschatologische Sichtweise des Sozialen.

3. Keine Sozialpolitik ohne Sozialkritik. Jede Sozialkritik aber setzt das Messen konkreter geschichtlicher Tatsachen am Menschen voraus: die Tatsachen sind mehr oder weniger menschlich oder unmenschlich. Ergo, „Der Mensch ist das Maß der sozialen Dinge: das sie sind und das sie nicht sind“, so könnte man den sophistischen Grundsatz umformulieren.

4. Die soziale Kritik, notwendig für jede soziale Politik (übrigens eine Tautologie!) als Gestaltung der sozialen Lebensbereiche nach Wertzielen und mit darauf bezogenen Mitteln (im Unterschied von Sozialpolitik i. e. S.) verlangt nach einer anthropologisch richtigen Deutung des Sozialen vom Menschen her und zum Menschen hin. Die „neue Linke“ mit ihrem neo-marxistischen Menschenbild geht völlig fehl, weil sie den Menschen materialistisch — kollektivistisch — sozialeudämonistisch deutet. Die „neue Linke“ ist im Recht, wenn sie soziale Kritik verlangt. Nur ist ihr Maßstab falsch, weil letztlich unmenschlich, d. h. auch a- und antisozial; denn das Soziale ist der Bereich des Mit-Seins oder des Mit-Menschlichen und, wo dieses feste, sachliche Gestalt angenommen hat, des Zwischen-Menschlichen!

5. Da der Mensch aber erst vom Absoluten her und auf den Absoluten hin richtig verstanden werden kann, d. h. religiös oder theologisch, bedarf sozialwissenschaftliches Letztverständnis der theologischen Reduktion. Notwendig liegt ja auch aller a- und antitheologischen sozialen Deutung eine sog. „verkappte Religion“ zugrunde. Auch der Marxismus ist Religionersatz, ja selbst Religion!

Zur 2. These: Die Theologie bedarf der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis der CGL.

1. Die CGL versteht sich i. e. S. als Sozialtheologie, d. h. als die Erforschung des menschlichen Gesellschaftslebens im Lichte der von der Kirche verbindlich verkündeten Heilsbotschaft Jesu Christi. Die CGL versteht sich i. w. S. als Sozialtheologie im genannten Sinne unter Übernahme und Verarbeitung aller heilsrelevanter Erkenntnisse anderer Sozialwissenschaften.

2. Nun hat es die Offenbarung in Schrift und Tradition zwar mit dem Heil auch jedes einzelnen Menschen zu tun, aber jenes steht untrennbar im Zusammenhang mit dem Heil aller, die einen Bund mit Gott eingegangen sind, dem alle angehören sollen. Das Soziale oder das Mit- und Zwischenmenschliche ist also nicht bloß eine innerweltliche, sondern eine heilsgeschichtliche fundamentale Kategorie. Es geht um das Mit-Sein in Christus oder das Mit- und Zwischenchristliche (s. oben). Daher die enge geheimnisvolle nur im Glauben zugängliche Verbindung von Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe.

3. Daher muß in der Theologie als einer Funktion der Kirche selbst, durch welche diese sich immer mehr des ihr vom Herrn Anvertrauten bewußt wird, auch das Soziale im Mittelpunkt stehen, nicht bloß in der Liturgie als Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit, nicht bloß im Kirchenrecht als äußere Ordnung des kirchlichen Gemeinschaftslebens, nicht bloß in der Pastoral in ihren verschiedenen Spezialbereichen, nicht nur sporadisch oder gelegentlich, sondern systematisch ist die Beachtung des Sozialen für die gesamte Theologie wichtig und entscheidend. Dabei müssen auch die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse der CGL fruchtbar gemacht werden:

Zunächst 1. in der historischen Theologie. Die Exegese und die Kirchengeschichte bedürfen des begrifflichen Instrumentariums und der prinzipiellen Einsichten in das soziale Leben, um es je auch in seiner Zeit zu verstehen. Nur so kann das jeweils Zeitbedingte oder der jeweils geschichtlich wandelbare Ausdruck der sozialen Verhältnisse der Menschen untereinander und auf Gott hin richtig erkannt werden. Nur so vermeidet man die beiden Irrtümer:

a) die sozialen Aussagen des AT und NT einfach auf unsere Zeit zu übertragen (Irrtum des Biblizismus);

b) die inhaltliche Bagatellisierung biblischer Aussagen und ihre Reduzierung auf bloß formale Gesichtspunkte, wobei deren inhaltliche Auffüllung heute von Soziologie, Psychologie, Kulturanthropologie usw. erwartet wird (Irrtum des Rationalismus). Eine *richtige(!)* „Entsoziologisierung“ des NT muß beide Irrtümer vermeiden. Und dazu aber bedarf es der CGL.

2. Für die systematische Theologie gilt: Fundamentaltheologie, Dogmatik und Moraltheologie bedürfen für die Erkenntnisse des Sozialen der CGL.

a) *Die Moraltheologie* hat lange die Aufgabe der CGL übernommen, allerdings unter norm-wissenschaftlichem Aspekt, während die CGL sich heute primär als Seinswissenschaft versteht.

b) *Die Dogmatik* spürt heute, daß sie nicht bloß für die Ekklesiologie sowie für die Schöpfungs-, Erlösungs- und Gnadenlehre, sondern insgesamt in allen ihren Traktaten den sozialen Aspekt der Heilsbotschaft und der Heilswirk-

lichkeit beachten muß. Kirche muß als mystischer Leib im pilgernden Gottesvolk und die Trinität darf bei allem absoluten Mysteriencharakter als Urbild aller sozialen *Gemeinschaft* verstanden werden: dort Personenmehrchaft in Seinsidentität, hier im Geschöpflichen Personenmehrchaft in Seinsverbundenheit.

c) Vor allem aber bedarf der sozialwissenschaftlichen Unterstützung die *Fundamentaltheologie*. Sie steht ja heute im Brennpunkt wegen der Glaubensbegründung. Und hier fallen vor allem die Entscheidungen wegen der heutigen (vor allem philosophisch-anthropologischen) Glaubensgrundprobleme. Zu wenig wird in der *demonstratio religiosa, christiana, ecclesiastica* der soziale Aspekt gesehen und fruchtbar gemacht. Darum steht auch und gerade die Fundamentaltheologie den sie betreffenden sozialwissenschaftlichen Problemen weithin so hilflos gegenüber. Nicht umsonst hat ein Fundamentaltheologe (J. B. Metz) die „politische Theologie“ neu entdeckt und propagiert!

3. Schließlich muß die *praktische Theologie* methodisch noch viel sauberer und systematisch klarer sich sowohl der sozialen Wesenswirklichkeit als auch ihrer geschichtlichen tatsächlichen Erscheinungswirklichkeit zuwenden. Diese wird von allen Sozialwissenschaften, grundlegend und abschließend aber von der CGL erforscht. Diese hilft, den sonst naheliegenden psychologischen und soziologischen und pragmatischen Relativismus ebenso zu vermeiden wie die ungeschichtliche Verabsolutierung des Relativen. Sozialpsychologie, Soziologie, Sozialpragmatik sind gewiß notwendig, aber um jene beiden Irrtümer, den des Relativismus und den der ungeschichtlichen Statik, wirksam zu vermeiden, sollte die praktische Theologie bei der CGL in die Lehre gehen.

Zur 3. These: Die CGL ist eine noch junge, aber eine notwendige Disziplin. Und das gilt gerade für sie als theologische Erkenntnis des Sozialen in Schöpfung und Erlösung. Als soziale *Theologie* versteht sich die CGL heute. Früher vermeinte man, CGL sei etwa (wenn nicht Darbietung und Interpretation kirchlicher Sozialverkündigung, so doch) dasselbe wie christliche Naturrechtslehre (vgl. das große klassische Werk von Joh. Messner!).

1. CGL ist aber zunächst Seinslehre und nicht wie die Naturrechtslehre Normenlehre.

2. CGL ist auch nicht identisch mit der Lehre vom natürlichen Sittengesetz, welches die christliche Naturrechtslehre umgreift. Denn CGL ist eine theologische Disziplin, während das natürliche Sittengesetz ein Gesamt von (philosophischen) Vernunftfeinsichten enthält.

3. CGL kann sich also nicht mit rationalen philosophischen (ontologischen) und den daraus folgenden sittlichen und naturrechtlichen Erkenntnissen begnügen, so sehr sie diese, falls sie wahr sind, sich einverleibt: *Gratia supponit naturam et eam non destruit sed perficit*. CGL ist zunächst Glaubenswissenschaft. Sie gehört, wenn nicht zur Fundamentalmoral¹, dann sicher zur Fundamentaltheologie. Sie übernimmt dabei philosophische Erkenntnisse und läutert,

¹ Vgl. Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd. I, 1959.

vertieft und vollendet sie in der Glaubenserkenntnis. Vgl. Gal 3, 27 f. als *Magna Charta* der CGL im NT.

4. Die CGL ist noch jung (1893 übernahm Franz Hitze den ersten Lehrstuhl für CGL in Münster). Sie muß daher ihre Methoden noch sehr verfeinern; sie muß ihre Stellung innerhalb der Theologie noch genauer bestimmen wegen der notwendigen Kooperation mit den verschiedenen theologischen Disziplinen in der *einen* Theologie; sie muß ihre entscheidende Stellung noch innerhalb der Sozialwissenschaften zur Anerkennung bringen und dabei mit ihnen lernend und forschend kooperieren.

Die CGL muß sich vor allem als *Grundlagenforschung* verstehen; nur so kann sie dem tieferen Verständnis der kirchlichen Sozialverkündigung in der (sie interpretierenden) katholischen Soziallehre und der Fortentwicklung beider dienen.

Wie andere Grundlagenforschungen so scheint sich auch die so verstandene CGL sehr weit von der bunten Fülle konkreten sozialen Lebens und seiner Probleme zu entfernen.

Wie aber z. B. Anatomie und Physiologie für ärztliche Diagnose und Therapie des Einzelfalles von Krankheit notwendig sind, so ist auch die CGL unentbehrlich für jede solide konkrete Sozialkritik und soziale Politik.

Prof. DDDr. Gustav E r m e c k e , Bochum

Küng, Hans: Wozu Priester? — Eine Hilfe. Zürich—Einsiedeln—Köln, Benziger 1971. 108 S. Kart. 6,80 DM.

Der Verfasser widmet seine Schrift „Meinen Brüdern im kirchlichen Dienst als Hilfe zwischen den Zeiten“ (6) und sieht sich zur Publikation ermutigt durch die „sehr freundliche Aufnahme . . ., die meine Gedanken bei vielen Hunderten von Pfarrern und Kaplanen bei Vorträgen . . . gefunden haben“ (10). Der völlige Verzicht auf Belegstellen und Hinweise erklärt sich somit wohl aus dieser Absicht, die Schrift nicht als neuen Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion zu präsentieren, sondern als eine Art „Wort an die Brüder“. Gleichwohl ist des Verfassers „Einsicht in die Lage von Kirche und Gesellschaft und seiner intensiven Beschäftigung mit dem neutestamentlichen Urzeugnis, mit der kirchlichen Tradition und mit den zeitgenössischen theologischen Studien“ (7) Erwähnung getan und damit die wissenschaftliche Fundiertheit der Schrift angesprochen.

Bei aller Anregung, die die Lektüre vermittelt, bleibt der Eindruck im ganzen und in vielen Einzelheiten doch sehr enttäuschend.

Wie anderwärts (es genüge der Hinweis auf „Die Kirche“, Freiburg 1967) eignet der Sprache des Verfassers ein eigentümliches Pathos. Über Seiten wird deklamiert, agitiert, rhetorisch brilliert, „gepredigt“. Überall läßt sich ein tönendes Mit- und Ineinander von Selbstverständlichkeiten und Fraglichkeiten feststellen. Der gewohnte Affekt gegen Rom — und was damit zusammenhängt — durchtränkt das Ganze und kann jemanden, der jenseits solcher Echauffiertheit sich um die schwierigen Sachfragen müht, nur peinlich berühren. Dem Ansehen und der persönlichen Engagiertheit des Verfassers, vor allem aber seinen positiven Anliegen, würde ein diszipliniertere, präziserer, entschiedenerer Sprachstil besser anstehen. Schwitzende Subjektivität und prophetische Ergriffenheit sind verschiedene Dinge, und die Leidenschaft des Geistes ist eine „Ebrietas sobria“! Wenn dagegen eine Sprache in den Jargon gerät, entfällt sie der Wahrheit. Man vergleiche J. Ratzingers Stellungnahme zu Küngs Sprache und Argumentationsstil in K. Rahner (Hrsg.): Zum Problem Unfehlbarkeit — Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg 1971, 93 f. Ein hier ins einzelne gehender Nachweis dieses abträglichen sprachlichen Eindrucks erübrigt sich, da im folgenden ohnehin auf Einzeltexte zu verweisen ist.

Der Verfasser wiederholt frühere Aussagen. Die Schrift geht insofern nicht über von Küng Bekanntes hinaus. Freilich wird manche Behauptung, die sich z. B. in „Die Kirche“ noch in einer rhetorischen Frage oder sonstigen Verklammerung verbarg, nun als längst erwiesen deutlich ausgesprochen. Während es z. B. in „Die Kirche“ noch fragend heißt: „... müßte eine Dogmatik, die eine Taufe in voto anerkennt (obwohl sie sie jahrhundertlang nicht gekannt hat!), sich nicht fragen, ob es nicht auch einen Ordo unter bestimmten Umständen und eine Eucharistie in voto geben kann? Müßte man sich in einer Kirche, wo jeder Christ eine Nottaufe spenden und nach der Ansicht vieler Theologen auch eine Notlossprechung zusprechen kann, nicht überlegen, ob es auch eine Notordination und eine Noteucharistie geben kann, die dann eben doch mehr als nur eine Notordination oder Noteucharistie wäre? Sollte eine Kirche, die bei allen möglichen Schwierigkeiten von einem ‚Supplet Ecclesia‘ spricht, nicht auch ein noch sehr viel umfassenderes und wirkmächtigeres ‚Supplet Deus‘ kennen?“ (521), — sagt Küng in „Wozu Priester?“ ganz selbstverständlich: „Von der paulinischen bzw. heidenchristlichen Kirchenverfassung her müssen — insbesondere für Notfälle — auch andere Wege in Leitungsdienst und apostolische Nachfolge der Kirchenleiter offen gelassen werden: aufgrund der Berufung durch andere Gemeindeglieder oder aufgrund eines frei aufbrechenden Charismas zur Gemeindeleitung oder -gründung. Die presbyterial-episkopale Kirchenverfassung, die sich in der nachapostolischen Zeit mit Recht in der Kirche faktisch durchgesetzt hat, muß auch heute für alle Möglichkeiten, die in der neutestamentlichen Kirche bestanden haben, zumindest grundsätzlich offen bleiben. Diese Feststellung ist von großer Tragweite in missionarischer Hinsicht (gültige Eucharistiefeier etwa in China oder Südamerika auch ohne Presbyter möglich), in ökumenischer (Anerkennung der Gültigkeit der Dienste und Sakramente in der Kirche, deren Vorsteher historisch nicht in der besonderen ‚apostolischen Sukzession‘ stehen) und innerkirchlicher Hinsicht (Beurteilung von oppositionellen Gruppen)“ (38 f.); entsprechend der spätere Satz: „Wenn auch alle Christen zum Vollzug von Taufe und Eucharistie ermächtigt sind . . .“ (92).

Was in diesem Zusammenhang die Ausführungen in Sachen neutestamentlicher Kirchenverfassung angeht, so ist Mißtrauen angezeigt angesichts der Tatsache, daß einmal das Argumentum e silentio recht entscheidend angewandt ist (was war nicht alles in Korinther Fall bzw. nicht der Fall!) und daß zum anderen ganz allgemein die Ungenauigkeiten

bzw. Irrtümer in des Verfassers historischer Argumentation nicht unbemerkt bleiben konnten (vgl. hierzu J. Ratzinger, a. a. O. 99–102 und vor allem W. Brandmüller, ebda. 117–133) bzgl. „Unfehlbar“; aus „Die Kirche“ möchte ich den bezeichnenden Satz anführen: „... noch im 17. Jahrhundert haben die Zisterzienseräbte, die keine Bischöfe waren, ungehindert Presbyter ordiniert. Aufgrund dieser Tatsachen ...“ (507) und darauf hinweisen, daß in Wirklichkeit die vier zisterziensischen Primäräbte bis ins 17. Jahrhundert Gebrauch gemacht haben von der Erlaubnis, Subdiakone und Diakone zu ordinieren! Der Satz „Auch wer in der katholischen Kirche das Zölibatsgesetz noch immer als mit der Freiheit des Evangeliums Jesu Christi vereinbar und zugleich als seelsorglich zweckmäßig verteidigt, wird zugeben, daß es sich um ein reines Kirchengesetz aus dem Mittelalter handelt“ (65 f.) ist von erstaunlicher Dürftigkeit. Wer nicht nur nach der Art des Anonymus Gerd Hamburger (Katholische Priesterehe oder der Tod eines Tabus, Hamburg 1968) die Zölibatsproblematik angeht, sondern Kenntnis hat z. B. von den wesentlichen Beiträgen von F. Wulf (Der christologische Aspekt des priesterlichen Zölibats, in Geist und Leben) 41 (1968) 106–122. — Die heutige Zölibatskrise und ihre Bewältigung in Geist und Leben 42 (1969) 137–145, — der kann einen derart billigen Satz nicht äußern.

Der Verfasser plädiert recht unbekümmert für die Ermöglichung auch des kirchlichen „Dienstes auf Zeit“. Ob er Ratzingers Satz kennt: „Priester auf Zeit‘ gibt es von katholischer Theologie her so wenig wie ‚Ehe auf Probe‘. Beides kann man nur ganz oder gar nicht haben ... Der ‚Priester auf Zeit‘ gehört einem anderen Kirchenbild als dem des katholischen Glaubens zu. Denn der Revidierbarkeit des Berufes entspricht die Revidierbarkeit und Überprüfbarkeit der Kirche mit ihrer etwaigen Ersetzung durch einen ganz neuen ‚Apparat‘, der aber auch wieder, wie der vergangene, nur ‚Apparat‘ wäre. Den Priester auf Widerruf akzeptieren heißt, die grundsätzliche Revidierbarkeit und die bloße organisatorische Äußerlichkeit jedes kirchlichen Amtes annehmen, womit jedenfalls der Kirchenbegriff der gesamten Überlieferung — einschließlich des Neuen Testaments — negiert ist“ (Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in Geist und Leben 41 (1968) 374 f.)? Jedenfalls weiß Küng um die bislang entgegenstehende Praxis und Theologie der Kirche und sagt dann: „Trotzdem wird zumindest seit dem Vatikanum II der Amtsverzicht der Bischöfe wegen zunehmendem Alter oder sonst einem schwerwiegenden Grund nicht nur für möglich gehalten, sondern mit Nachdruck gewünscht“ (63). Der Leser wird die Logik dieses Satzes vergeblich suchen.

Die anschließenden Ausführungen (63/63) sind ein Paradebeispiel. Zunächst werden mit dem Pathos der Aufgeklärtheit wieder überflüssige Selbstverständlichkeiten gesagt (cui bono eigentlich? Oder soll des Lesers Emotion manipuliert werden?), — z. B.: „... mit dem Vatikanum II ist auch in der katholischen Kirche deutlich geworden, daß Kleider nicht den Pfarrer machen und daß die Zeit der Standessymbole und Standesprivilegien nun auch für den kirchlichen Dienst abgelaufen sein dürfte“. Dann geht es im gleichen pathetischen Schwung mitten hinein in den komplizierten Problemereich, der vertraut ist unter den Stichworten „Gemeinsames Priestertum aller Gläubigen“ und „Spezifisch vollmächtiges Dienstamt Bischof–Priester“, — so daß gerade der interessierte Leser bei derart munter daherkommender Problemvereinfachung und billiger Problemverkürzung enttäuscht bleiben muß. Das Ende ist wiederum eine selbstverständliche, ja geradezu platte Feststellung: „Es ist somit in der demokratischen Gesellschaft von heute nicht nur psychologisch verständlich, sondern auch theologisch legitim, daß der Gemeindeleiter Christ unter Christen und Mensch unter Menschen sein will, um seine Menschlichkeit in engagierter Mitmenschlichkeit aus seinem Glauben heraus zu bestätigen“ (vermutlich ist „betätigen“ gemeint). Hat eigentlich der überlieferte theologische Satz, der Träger des bischöflichen bzw. „priesterlichen“ Dienstamtes „personam gerit Christi“ (der neben und mit dem anderen Satz gesehen wurde „personam gerit Ecclesiae“), jemals eine soziologische Absonderung behauptet? Hat der theologische Gedanke der „Repraesentatio Christi“ jemals den Träger des Dienstamtes „unter Überspringung der Christengemeinde ... als einen ‚zweiten Christus‘ von der Gemeinde isoliert“ (64), sei es bei Paulus, sei es später?

Wenn wie hier die verschiedenen Ebenen der Problemstellung so unbedenklich vermischt werden, so fehlt es an wissenschaftlicher Qualität oder an Verantwortung des Geistes.

Ähnliches ließe sich leider noch des öfteren in der Schrift aufweisen. Man lese nur „Charisma und Institution“ (74/75) und suche hinter dem emotional beschwingten Gang des Textes präzise theologische Sätze, die nicht mit Feierlichkeit Selbstverständliches deklamieren und auch nicht Fragliches und gerade deswegen Interessierendes in unbestimmt bleibenden Umschreibungen ungeklärt lassen.

Die Weise, in der der Verfasser die Frage der „Einsetzung durch Christus“ (nämlich der Ordination) behandelt, ist unzureichend. So kann man schon seit geraumer Zeit nicht mehr in diesem Punkt theologisieren: „Doch läßt sich nicht sagen, daß die Ordina-

tion . . . , die bei Paulus bekanntlich nirgendwo erwähnt und vorausgesetzt wird, von „Christus eingesetzt“ sei. Dafür gibt es nicht den geringsten Beweis“ (76). Man vergleiche z. B. nur die einschlägigen Äußerungen K. Rahners etwa in: *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960.

Es wurde, zuletzt im Für und Wider des Buches „Unfehlbar“, des öfteren gefragt, wer wohl der Drache (oder Spatz) sei, auf den König seinen Donner richte. Soviel scheint klar zu werden: Gegen einen gewissen rationalistischen Positivismus der „römischen Schultheologie“ hilft nicht ein anderer Rationalismus plus Prophetengebarde, sondern allein eine Besinnung auf das Ganze.

Th. Kopp, Trier

Sonderegger-Kummer, Irène: *Transparenz der Wirklichkeit. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, Neue Folge 37. Berlin: Walter de Gruyter. 1971. XII/308 S. Ganzleinen 48,— DM.

Von den verschiedensten Gesichtspunkten her ist in den letzten Jahren der Fragenkomplex um die dichterische Auseinandersetzung mit der Welt und die christliche Glaubensbegegnung in das Blickfeld pädagogischer Reflexion getreten. Moderne Dichtung und Religionsunterricht sind in ein fruchtbares Gespräch miteinander gekommen. Wenn der Religionsunterricht sich immer mehr darauf besinnt, den jungen Menschen zu befähigen, die offenen Fragen zu erkennen und schließlich Antwort zu suchen auf dem Hintergrund allgemein menschlicher Sinnsuche — also auch der dichterischen — und christlichen Glaubensstradition, so gewinnt eben die moderne Literatur einen legitimen Platz in einem so verstandenen Unterricht. Nun aber sind viele Religionslehrer mit dem Medium moderner Dichtung zu unvertraut, als daß sie an der Dichtung den oben beschriebenen Prozeß von Erfahrung, Befragen und Sinnsuche in Gang bringen könnten. Dazu kann nun dieses Werk von Irène Sonderegger-Kummer eine glückliche Einführung bieten. An vier Dichtungen von Edzard Shaper, der aber im Kontext der christlichen Dichtung zwischen 1920 bis 1960 (Bergengruen, W., Bernanos, G., Greene, G., Klepper, J., Langgässer, E., von Le Fort, G., Claudel, P., Mauriac, Fr., Greene, G., Schneider, R., Waugh, E., Well, S., Böll, H.), gesehen wird, macht die Verfasserin den Prozeß christlicher Weltauseinandersetzung deutlich. Anerkennenswert ist es, daß sie die Dichtung nicht im paradigmatischen Lobpreis christlicher Selbstverständlichkeit darlegt, sondern die harten innerweltlichen und besonders menschlichen Auseinandersetzungen in der Ungereimtheit des eigenen dichterischen Daseins und der Menschheitsgeschichte deutlich macht. Wie sehr diese Problematik bei Edzard Shaper von der Verfasserin gesehen wird, macht bereits der Ansatz der Darstellung mit der „Arche, die Schiffbruch erlitt“ offensichtlich. Noch klarer wird dieser Prozeß in dem, was aus der reichen dichterischen Arbeit von Edzard Shaper — aber immer im Kontext mit der übrigen christlichen Dichtung — erfahren und ausgesagt wird: Weltlosigkeit und Identitätsverlust, Ebenbild und Gegenbild, Struktur der Metanoia. Was eingangs als Aufgabe christlicher Welt- und Menschenbegegnung — also für die Arbeit des Religionsunterrichtes, auch der Verkündigung schlechthin — herausgestellt worden ist, versteht Irène Sonderegger-Kummer mit dem dichterischen Werk von E. Shaper in einem unmittelbaren Erlebensprozeß umzuformen: „Er führt seine Gestalten in tiefste Existenznot und in äußerste Grenzsituationen und stellt damit Stärke und Dauer der menschlichen Ordnung in Frage. Zugleich aber bedeutet dieser Weg ein geistiges Wagnis, denn es geht ihm darum, immer fernere, extremere Bereiche deutend und gestaltend zu durchdringen“. So wird das dichterische Schaffen von E. Shaper durch die Interpretation von I. Sonderegger-Kummer zu einem Beispiel existentieller Nacherfahrung und Reife durch Partizipation an dieser Dichtung. Für den Religionslehrer, der nicht Systemvermittlung, sondern Befähigung zum kritischen Bedenken und zur Sinnsuche auf dem Hintergrund christlicher Wirklichkeit anregen will, ist ein Beispiel gegeben, nicht wie man Dichtung ausnutzt, sondern wie man mit der Dichtung einen Reife-prozeß weiterführt.

Besondere Anerkennung verdient der weite Horizont des unmittelbar von E. Shaper wie aber auch der christlichen Dichtung der letzten 60 Jahre verarbeiteten Materials; die theologische, philosophische und gesamt-kulturelle Auseinandersetzung dieses Zeitraumes wird im vielfältigen Dichterwort gegenwärtig gesetzt. Der nicht außergewöhnlich bewanderte Leser wird dankbar sein für die breite, unmittelbare Darbietung des dichterischen Wortes im Zitat; der Wissenschaftler für die unverkrampfte, zurückhaltende Interpretation.

A. Thome, Trier

Beutter, Friedrich: *Die Eigentumsbegründung in der Moralthologie des 19. Jahrhunderts*. Abhdg. zur Sozialethik. Hrsg. v. W. Weber u. A. Rauscher, Bd. 3. München—Paderborn—Wien: Ferdinand Schöningh. 1971. 176 S. br. 18,— DM.

In zwei Teilen behandelt B. die Argumentationen, mit denen die Moralthologen des 19. Jahrhunderts das Eigentum zu begründen versuchten. Dieses Bemühen verlief nach

zwei Seiten: nach der sozialen (33–85) und nach der individualen (86–140) Dimension. Der Autor kommt in seiner Habilitationsschrift zum Ergebnis, daß die Eigentumsbegründung damals auf die Einzelperson konzentriert (141) war, daß aber zugleich schon die vor allem biblisch belegte „Bestimmung der Güter für alle Menschen“ (146) zum Zuge kam.

Die wissenschaftlich profunde und dennoch angenehm lesbare Studie bildet einen unverzichtbaren Beitrag zur gegenwärtig hochschäumenden Diskussion um Eigentum und gerechte Eigentumsverteilung.

M. Rock, Mainz

Bitter, Wilhelm: Evolution, Fortschrittsglaube und Heilserwartung. Stuttgart: Ernst Klett. 1970. 281 S. Leinen. 19,80 DM.

Wie der Herausgeber dieses Tagungsberichtes der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ im Sommer 1969, W. Bitter, in der Einführung bemerkt, müssen Religiosität und Fortschrittsdenken keine unvereinbaren Gegensätze bilden. „Die hier beschriebenen Evolutionslehren können zur Überbrückung beitragen, zur Einheitsschau verhelfen und die Zerrissenheit des Menschen beseitigen“ (10). Hierfür wird beispielhaft die Lehre T. de Chardins herangezogen, der eine umfassende Synthese von zeitlichem Fortschritt und ewigem Heil, einer Vereinigung von Gott und Welt auf dem Weg der Evolution konstruiert. Die in diesem Buch beschriebenen Denkmodelle indizieren „das intensive Bestreben, naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit endzeitlicher Heilserwartung in einer Synopse zu verbinden und eine neue, höhere Bewußtseinsstufe des Menschen vorzubereiten“ (38). In unserer Zeit, auf deren Vokabulatur Evolution, Entwicklung, Revolution, Fortschritt obenan stehen, dürften die hier gesammelten Vorträge (namentlich genannt seien J. Gebser, E. Benz, S. M. Daacke, M. Machovec) als Orientierung und Denkpuls willkommen sein.

M. Rock, Mainz

Coste, René: Gewalt und Frieden. Die Aktionen des Friedens gegen die Systeme der Gewalt. Trier: Paulinus-Verlag. 1970. 196 S. Kt. 15,80 DM.

Den in jüngster Zeit viel aufgegriffenen Problemkomplex Gewalt/Frieden beleuchtet der in dieser Materie ausgewiesene Dominikanerpater R. Coste im Lichte christlicher Ethik. Er beschreibt die einer „Sackgasse“ vergleichbare Moderne, welche sich zwischen Scylla und Charybdis bewegt und in einen Engpaß verirrt hat (94). Die Quintessenz des zweiten Teils besteht im ersten Appell, „eine wirkliche Umkehr zu vollziehen“ (96), Abrüstung konsequent zu betreiben, die Welt überstaatlich zu organisieren, suprakontinentale Kooperation zu pflegen, den Dialog zwischen den Machtblöcken zu eröffnen. Dabei fällt vorab den Christen die Aufgabe zu, die Welt brüderlicher zu machen und sich „an die Spitze des Kampfes für den Frieden“ zu setzen (188). „Die Nichtchristen erwarten von uns Taten und nicht Worte“ (182).

Der Verfasser führt in leicht verständlicher Sprache eine militärische, politische und sozioökonomische Bilanz der Gegenwart auf und demonstriert konkrete konstruktive Lösungen zur progressiven Bewältigung der fast schon aporetisch anmutenden Situation.

M. Rock, Mainz

Girardi, Giulio: Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung. Aus dem Französischen von J. Hoffmann-Hereros. Mainz: Matthias Grünewald. 1971. 76 S. Snoln. 6,80 DM.

In 5 Kapiteln versucht G. aufzuweisen, daß revolutionäres Engagement gefordert ist, und zwar — das ist die Pointe seiner Darlegungen — gerade von der Liebe. Diese werde dann praktiziert, wenn die Kirche sich auf die Seite der Armen und Unterdrückten stellt. Die bisherigen Publikationen zum Thema werden durch theologisch beachtenswerte Ideen nicht nur quantitativ erweitert, sondern auch qualitativ weitergeführt.

M. Rock, Mainz

Lotz, Johannes B.: Kreuz und Auferstehung. Die Grund-Dynamik des christlichen Daseins. Frankfurt a. M. Josef Knecht, 1969, 118 S. Pappbd. 10,80 DM.

Der durch viele höchst beachtenswerte Veröffentlichungen bekannte Jesuitenpater L. bietet in neun Kapiteln eine Orientierung inmitten der kritischen Situation des Christentums. Sie tragen zu einer Läuterung und Vertiefung des Glaubensbewußtseins bei, aus der die Wirklichkeit des Christentums neu erfahren werden kann. Auf dem Hintergrund der Erkenntnis, daß das Christentum „nicht Lebensverneinung“, sondern „der großartigste Hymnus auf das Leben ist“ (19), entfaltet der Verfasser seine Meditationen über

Kreuz (23—52) und Auferstehung (55—116). Erst beide zusammen als „die dunkle und die lichte Seite eines und desselben Geschehens“ (55) erfüllen den Sinn christlicher Existenz, machen seine im Untertitel des Buches genannte Grund-Dynamik aus. Worin diese im letzten gründet, wird hier in wohlthuender Sprachform und stets biblisch belegter Besinnung aufgewiesen.

M. Rock, Mainz

Ratzinger Josef/Maier Hans: Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren. Reihe: Werden Welt Bd. 16. Limburg: Lahn-Verlag. 1970. 77 S. Pb. 8,— DM.

Ein Theologe (Ratzinger) und ein Politologe (Maier) analysieren den Gehalt von Demokratie und prüfen deren Anwendbarkeit auf den kirchlichen Bereich. Für R. ist das Zeitalter der Demokratie ein „Anruf“ an die Kirche, dem sie sich kritisch und offen zugleich zu stellen hat (vgl. 46). Das klassische Modell kirchlicher „Demokratie“ erblickt er in folgender dreifacher Form von Mitwirkung am Aufbau der Gemeinde: nichts ohne den Bischof, nichts ohne den Rat des Presbyteriums, nichts ohne Zustimmung des Volkes (43 f.). Die Skepsis am gegenwärtigen demokratischen Pathos mancher katholischer Theologen und Kirchenglieder teilt auch Maier; indes hofft er, daß „die Theologen sich des Problems der Demokratie noch in anderer Weise annehmen können und werden als in jener heute dominierenden Art, die sie zu Mitläufern und Nachbetern modischer Gesellschafts- und Geschichtstheorien von kurzem Atem macht“ (77). Die Lektüre des Buches vermittelt angesichts der diversen um nicht zu sagen konfuse Demokratie-Auffassungen eine willkommene Orientierung und wirkt einer vorschnellen, unausgereiften kirchlichen Demokratisierungs-Euphorie heilsam entgegen. Beide Autoren führen eine präzise Sprache und basieren ihr unbestechliches Urteil auf sachgemäß abgewogene Analysen.

M. Rock, Mainz

Rauscher, Anton: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft. Abhandlungen zur Sozialethik. Bd. 2. — München—Paderborn—Wien: Ferdinand Schöningh. — 1969. 313 S. Kart. 32,— DM.

In einem ersten Teil befaßt sich R. mit Persönlichkeit und Lebensweg Hermann Roeslers (13—152), um dessen soziale Rechtsidee als Antwort auf die naturgesetzlich-individualistische Wirtschaftsauffassung in einem zweiten Teil aufzuweisen (153—290), wie sie sich im „Smithianismus“ niedergeschlagen hatte. Roesler verriet Sinn für historische Zusammenhänge gesellschaftlicher Realitäten und erkannte frühzeitig die Notwendigkeit sozialer Reformen. So kann der Verfasser zu Recht von einem „Wegbereiter der katholisch-sozialen Ideenwelt“ (114) sprechen, der das christliche Gesellschaftsdenken im 19. Jahrhundert maßgeblich befruchtet habe (5). Die aufgrund eingehender Archivstudien vorzüglich belegte Studie hat nicht nur biographischen Wert, sondern stellt auch einen relevanten Beitrag zur Geistesgeschichte katholischer Sozialkonzeption dar.

M. Rock, Mainz

Roos, Lothar: Demokratie als Lebensform. Abhandlungen zur Sozialethik. Bd. 1. Herausgegeben von W. Weber und A. Rauscher. München—Paderborn—Wien: Ferdinand Schöningh. — 1969. 380 S. Brosch. 29,60 DM.

In bedachter Auseinandersetzung mit sozialphilosophischen, soziologischen und politologischen Aussagen weist R. Demokratie als „Herrschaftsform“ (23—108) und „Lebensform“ (109—345) auf, wobei der Akzent auf letzterer liegt. Es geht dem Verfasser auch darum, die Grenzen einer Demokratie deutlich zu machen — ein besonders anerkennenswertes Unterfangen, wo in unseren Tagen das Pathos der Demokratisierung sich unbesonnen zu überschlagen droht, sofern diese als Allheilmittel im Politischen, Wirtschaftlichen — und Kirchlichen propagiert wird. Den sozial-ethischen Fundamentalwert der Demokratie erblickt R. darin, daß sie eine Gemeinschaft ermöglicht, deren Stärke in der gemeinsamen Verantwortung für ein aufgetragenes Soll besteht (vgl. 344). Unter Verarbeitung einer umfangreichen Literatur bietet der Autor eine fundierte monographische Studie über die anthropologisch-ethischen Sinngehalte einer sich als Lebensform verstehenden Demokratie (vgl. 22).

M. Rock, Mainz

Stüttgen J. A., Kirche und Staat. Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. XIII. Reihe. Christentum und Kultur. 6. Band. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag 1969. 145 S. Kart. 9,— DM.

Stüttgens Ausführungen werfen klärendes Licht auf die derzeitige Diskussion um die Neuorientierung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Der Autor schildert, wie das

ursprüngliche Zueinander von Kirche und Staat in ein Neben-, ja Gegeneinander zerbrach und wie das so entstandene „Zerwürfnis“ nun von Theologen des Zweiten Vaticanums in das moderne Selbstverständnis der Kirche überwunden wurde. Das Verhältnis Kirche—Staat wird „auf Grund der soziologischen Verwiesenheit beider um der menschlichen Gemeinschaft willen neue Lösungswege finden müssen, die den historischen Dualismus zu überholen haben“ (119). Dem Verfasser, der seine Darlegungen als „Diskussionsbeitrag“ verstanden wissen will (vgl. 5), gelingt es, in gedrängter Kürze, welche bei der nicht immer unkomplizierten Sprache den Fluß der Lektüre bisweilen hemmt, den vieldimensionalen Problembereich bewußt zu machen und nach seinen entscheidenden Aspekten zu präzisieren.

M. Rock, Mainz

Schuler, Bertram: Pflanze, Tier, Mensch. Wesensart und Wesensunterschiede. — München—Paderborn—Wien: Verl. Ferdinand Schöningh. 1969. 387 S. Brosch. 28,— DM.

Der erste Teil (3—123) ist der Pflanze, der zweite (127—216) dem Tier, der dritte (219—387) dem Menschen gewidmet. Das Buch vereint also botanische, zoologische und anthropologische Forschungsergebnisse. Dem Verfasser geht es darum, auf dem Hintergrund bzw. auf der Basis des vegetativen Lebens der Pflanze einerseits und des sensitiven Lebens des Tieres andererseits den Wesensunterschied des Menschen herauszukristallisieren. Aus diesem ergeben sich singuläre Stellung und Aufgabe des Menschen in der Welt. Sch. entwickelt eine differenzierte philosophisch-theologische Anthropologie, die Ethos und Religion als charakteristische Humana aufweist. Die *differentia specifica* gegenüber tierlichem Leben wird am Beispiel der Ehe, der Gruppenbildung und des Besitzrechtes veranschaulicht bzw. demonstriert. Der dritte Teil ist so vorzüglich konzipiert, daß man ihn als eigene Studie ausgebaut wünschte. Gerade heute, wo die Verhaltensforschung hoch im Kurs steht, kommt dem Opus Schulers eine besondere Bedeutung zu.

M. Rock, Mainz

Gampl, Inge: Österreichisches Staatskirchenrecht. (Rechts- und Staatswissenschaften 23.) Wien—New York: Springer-Verlag. 1971. XXXIV, 411 S. Leinen. Gr. 8°. 106,— DM.

Inge Gampl macht den Versuch einer Gesamtdarstellung des österreichischen Staatskirchenrechts. Sie spannt den Rahmen außerordentlich weit. Er reicht von den religionsgesellschaftlichen Verfassungsbestimmungen bis zu den Fragen der Sozialversicherungspflicht der Geistlichen und kirchlichen Angestellten. Freilich nimmt sie damit in Kauf, daß viele Einzelheiten im Augenblick des Erscheinens des Buches entweder schon überholt waren oder rasch überholt sein werden. Denn die Gesetzgebung steht nicht still. Das Werk behandelt in fünf Abschnitten die Grundidee des österreichischen Staatskirchenrechts, die weltanschaulichen Individualrechte, das allen Religionsgesellschaften gemeinsame Staatskirchenrecht, das Recht der einzelnen Religionsgesellschaften und den strafrechtlichen Schutz von Religion und Religionsgesellschaften. Aus dem reichen Inhalt kann nur auf den einen oder anderen besonders bemerkenswerten Punkt hingewiesen werden.

Zu den leitenden Grundsätzen der österreichischen Verfassung und damit des Staatskirchenrechts gehört nach Frau Gampl in erster Linie die Säkularität des Staates. Diese ist in der österreichischen Verfassung besonders rigoros durchgeführt. Das Prinzip der Säkularität ist allerdings überspannt, wenn unter Berufung auf es dem § 2 des Schulorganisationsgesetzes, der die Erziehung der Jugend u. a. nach den religiösen Werten vorsieht, die Verfassungskonformität abgesprochen wird (S. 52). Die religiösen Verbände werden in Kirchen (= christliche) und Religionsgesellschaften (= nichtchristliche) unterschieden. Die Gewalt der Kirchen in nicht-inneren Angelegenheiten ist vom Staat verliehene öffentliche Gewalt (S. 30). Die Bestimmung der Reichweite der inneren Angelegenheiten der Kirchen und Religionsgesellschaften obliegt dem Staat, bei den staatsfremden inneren Angelegenheiten dem Verfassungsgesetzgeber, bei den staatsfreien inneren Angelegenheiten dem einfachen Gesetzgeber (S. 31—37). Staatsfremde innere Angelegenheiten kann der Staat ohne Änderung der Verfassung nicht in seinen Zuständigkeitsbereich ziehen. Staatsfreie Angelegenheiten hören auf, innere Angelegenheiten zu sein, wenn der Staat sie seiner Kompetenz unterwirft. Die Argumentation für die Möglichkeit, daß sich Religionsgesellschaften als private Vereine organisieren (S. 46 ff.), ist durchschlagend. Das System des geltenden österreichischen Staatskirchenrechts ist nach Frau Gampl jenes der demokratisch-paritätischen Konkordanz, das sog. Konkordanzsystem (S. 55). Darunter versteht sie „ein System freiheitlich-demokratischer, säkular-rechtsstaatlicher Gewährungen und Abgrenzungen, die — de facto — weitgehende kirchliche Zustimmung genießen“ (S. 56). Richtig lehnt die Verfasserin ein synonymes Verständnis der Begriffe Glaubens- und Gewissensfreiheit ab (S. 57 f.). Ob nicht in der Polemik gegen die S. 71 A. 25 genannten Autoren ein Mißverständnis obwaltet? Richtig sind auch die Bestimmung der Bekenntnisfreiheit und ihre Abgrenzung von der Kulturfreiheit (S. 86). Dagegen vermisste ich bei der

Abhandlung der Gewissensfreiheit (S. 90 ff.) eine Beschreibung des Gewissens, das ja auch für den Atheisten begrifflich immer noch das Bewußtsein einer Verpflichtung beinhaltet und sich nicht darin erschöpft, etwas für richtig zu halten. Frau Gampl befaßt sich eingehend und sachkundig mit den rechtlichen Aspekten der Verweigerung des Waffenendienstes (S. 109–114). Die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften setzt sie als juristische Person des öffentlichen Rechts sui generis von den Körperschaften des öffentlichen Rechts ab (S. 169). Die Gleichsetzung von römisch-katholischer mit lateinischer Kirche (S. 233) ist unzutreffend. Der lateinische Ritus ist vielmehr einer innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Scharfsinnig sind verschiedene Bemerkungen zu dem Protestantengesetz bzw. Ausstellungen, die die Vf. an ihm vornimmt (S. 288, 289, 291, 301). Die Frage wird nicht gestellt, wie die Bestimmung des Gesetzes über äußere Rechtsverhältnisse der Evangelischen Kirche, daß das Referat für die Angelegenheiten der Evangelischen Kirche im Bundesministerium für Unterricht mit Angehörigen dieser Kirche zu besetzen sei (S. 310), mit dem von der Verfassung gewährleisteten freien Zugang zu allen Ämtern ohne Rücksicht auf die Konfession zu vereinbaren ist.

Die Verfasserin hat ein ungeheures Material gesammelt, gesichtet und durchdrungen. Sie erweist sich als eine scharfsinnige Juristin. Besonders anzuerkennen sind die Selbstständigkeit, mit der sie vorgeht, und der Mut, mit der sie ihre abweichende Meinung zu bestimmten Fragen vertritt. Denn die Verfasserin begnügt sich nicht mit der Darstellung des geltenden Rechts. Sie steht in fortwährender Auseinandersetzung mit den Autoren, und zwar einer lebhaft und temperamentvoll geführten Auseinandersetzung.

Frau Gampl sieht die Problematik so mancher Regelungen und entzieht sich ihr nicht. Das österreichische Staatskirchenrecht ist bekanntlich keine einheitliche Rechtsmasse, sondern stammt aus verschiedenen Perioden. Diese Herkunft bereitet der Systematisierung und Interpretation erhebliche Schwierigkeiten. Vor allem ist das österreichische Staatskirchenrecht weithin noch von dem überholten System der Staatskirchenhoheit geprägt. Viele Bestimmungen sind mit den Prinzipien einer freiheitlichen rechtsstaatlichen Demokratie religiöser Neutralität unvereinbar. Obwohl die Verfasserin regelmäßig die Verfassungsgemäßheit des Normenmaterials untersucht und an nicht wenigen Stellen die Verfassungskonformität bestreitet oder bezweifelt, ist m. E. der Umfang verfassungswidrigen Rechtes noch erheblich größer.

Die von Frau Gampl verwendete Methode wird von ihr ausdrücklich als positivistisch bezeichnet. Sie will allein aus dem Gesetz die von diesem intendierten Wert- und Ordnungsvorstellungen entnehmen. An mehr als einer Stelle rückt die Verfasserin den (richtigen) positivistischen Grundsatz, daß rechtliche Relevanz nur das entfalten kann, was von der Rechtsordnung mit dieser Kapazität ausgestattet ist, in den Vordergrund. Indes besteht die Schwierigkeit, daß die Gesetze Begriffe verwenden, die von ihnen selbst nicht erklärt oder gar definiert, sondern vorausgesetzt werden. Soll ihr Sinn ermittelt werden, bleibt nichts anderes übrig, als z. B. auf die im Volk vorhandenen Anschauungen zu rekurrieren.

Die Literatur ist, soweit ich sehe, in zureichendem Maße herangezogen. Jedoch wundert man sich, daß ein Buch wie das von Sebastian Ritter, Die kirchliche Vermögensverwaltung in Österreich, Salzburg 1954, nicht zitiert und ausgewertet ist.

An dem sprachlichen Gewand des Werkes wäre in einer zu wünschenden zweiten Auflage noch einiges zu verbessern. Manchmal hat man den Eindruck, daß die Ausführungen der Verfasserin mehr auf den mündlichen Vortrag als die gedruckte Abhandlung zugeschnitten sind, z. B. wenn ein angeführter Gesetzestext von Worten eingerahmt wird, die teilweise das wieder aufnehmen, was vorher gesagt wurde (S. 164 f.). Die häufige Bildung von Worten, die aus Substantiven und Präpositionen bestehen, wie z. B. „verfassungsrechtsordnungsgemäß“ (S. 342) fällt auf. „Primärst“ (S. 87) ist wohl keine mögliche Ableitung. Dasselbe gilt für effectiviter (S. 64). Ob aus dem Scherflein mit Rücksicht auf österreichische Verhältnisse ein Schärfelein geworden ist (S. 93), kann dahingestellt bleiben.

Diese Bemerkungen wollen das Verdienst von Frau Gampl in keiner Weise schmälern. Man legt das Buch mit Respekt vor der großen Leistung der Verfasserin aus der Hand.

Georg May, Mainz

K r a u s, Annie; Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur. Reihe Aevum Christianum Bd. 9. Münster: Aschendorff. 1971. IV u. 159 S. Pappband: 24,— DM.

Gerade weil Dummheit „ein anscheinend nicht aus der Welt zu schaffendes Element“ darstellt (1), wundert es, daß es nicht schon immer Gegenstand umfassender Untersuchung war. Die Autorin unternimmt es, die Dummheit der so bedingten Verharmlosung zu entreißen, der sie „durch ungenügende Bestimmungen ihres Wesens, gerade von seiten derjenigen, die sie hauptsächlich als einen Mangel des bloßen Verstandes definieren, ausgesetzt ist“ (6). In die Wesentiefe der Dummheit ist Thomas von Aquin

vorgestoßen, indem er sie philologisch, erkenntniskritisch, anthropologisch und theologisch auslotet. Seine subtile Analyse ergibt, daß Dummheit nicht eigentlich ein Defekt des Verstandes ist, daß sie aber auch gerade deshalb etwas zu Verantwortendes sei. Sie ist eine Erscheinung, die dem umgreifenden Vermögen des Herzens (im theologisch-biblischen Sinne), dem Willen zugehört. In philosophisch-theologischer Sicht ist dumm (stultus, stupidus) jener, welcher aus perversierter Willenseinstellung heraus die die Wahrheit zeigende Vernunft unterdrückt und so der letztlich von Gott stammenden Weisheit als der endgültig rechten und praktisch bewährten Lebenseinstellung verlustig geht. Eine solche Dummheit, die den Menschen existentiell betrifft und moralisch affiziert, wurzelt in einer — irgendwie verantwortbaren — „negativen Grundentscheidung des Herzens“ (26).

Die mit den einschlägigen — gut übersetzten — Textbelegen versehene Studie stellt nicht nur eine terminologische Untersuchung, nicht allein einen Beitrag zur Erforschung des thomasischen Tugendschemas dar, sondern eine Wegweisung für die Menschen unserer Zeit, denen ja gerade oft das abgeht, was durch die hier sezierte Dummheit verhindert wird: Sinn für und echtes Bedürfnis nach Wahrheit als einer Haltung, die Sturm läuft gegen sich laut gerierende Dummheit und gegen ein Verdummtsein, das dem „Nicht-Hören-Wollen des Geistes entspringt“ (38).

M. Rock, Mainz

Ben-Chorin, Schalom: Der dreidimensionale Mensch in Bibel und Moderne. — Trier: Paulinus. 1971. 180 S. Pb. 11,80 DM.

Der Verfasser breitet hier an Bibel und moderner Literatur orientierte Gedanken zum Menschenbild aus. Er konfrontiert die biblische Sicht vom Menschen mit der Konzeption nicht-theologischer Denker, will die „Einheit von Leib und Seele wieder sichtbar“ machen und den Menschen als einzelnen und in der Gemeinschaft darstellen (153). Dem Autor geht es nicht um Systematik, er bietet vielmehr essayhafte Überlegungen fragmentarischen Charakters, die einen Beitrag zur Diskussion darstellen sollen (9). Es wird auf diesen Seiten eine jüdische Stimme laut, die über den anthropologischen Dialog (10) eine Brücke zwischen Altem und Neuem Testament zu schlagen trachtet, indem sie die theologische, soziale und personale Dimension menschlicher Existenz artikuliert. Die in einem nicht wissenschaftlich überfrachteten Stil beschriebene Thematik dürfte von allgemeinem Interesse sein.

M. Rock, Mainz

Raiser, Konrad: Identität und Sozialität. G. H. Meads Theorie der Interaktion u. ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie. Mainz: Matth. Grünewald u. München: Chr. Kaiser. 1971. 216 S. Snolin 16,50 DM.

R. kreist in acht Reflexionsetappen den wissenschaftstheoretischen Standort der Anthropologie H. Meads ein. Die Arbeit hat einen methodologischen Schwerpunkt, wobei das Phänomen der sozialen Interaktion unter den polaren Aspekten von Identität und Sozialität am sozialtheoretischen Modell Meads analysiert wird (9). Das Verdienst des Verfassers ist zumal dies, daß er einen amerikanischen Denker präsentiert, dessen sozio-anthropologische Konzeption bisher theologisch nicht gebührend ausgewertet wurde. Der Inhalt dieser überarbeiteten Dissertation bezeugt die Notwendigkeit eines Dialogs der Theologie mit den Humanwissenschaften, wenn sie heute relevante Aussagen machen will.

M. Rock, Mainz

Alberti Magni Opera Omnia. Thomus V. Pars I: De caelo et mundo. — Hrsg. von P. Hossfeld. — Münster: Aschendorff. 1971. XXIV u. 341 S. Hldr. 170,— DM.

In den Prolegomena (I–XXIV) wird gesprochen über Motiv der Abfassung, Zeit (kurz nach 1251), Ort (Köln), die Quellen Alberts und die handschriftliche Grundlage des Albertextes und der lateinischen Übersetzung des Aristoteles, die ihm vorlag. Dem Text Alberts, in dem die Parallelen bei Averroes und die aus der lateinischen Textvorlage übernommenen Stellen vermerkt sind, ist beigegeben Gerhards von Cremona Übersetzung der aristotelischen Schrift (S. 1–274). Es folgen wertvolle Indices über die von Albert und von dem Editor Paul Hossfeld herangezogenen autoritates, schließlich ein ausführliches Sach- und Wortverzeichnis. So reiht sich dieser Teilband würdig seinen Vorgängern in der Editio Coloniensis an.

Die Schrift Alberts De caelo et mundo ist eine Paraphrase der aristotelischen Schrift *περί οὐρανοῦ*. Die Staatsbibliothek in Wien besitzt das Autograph Alberts. Der 1953 verstorbene Albert Chaudre hinterließ die Transkription mit Verbesserungsvorschlägen und sonstigen wertvollen Notizen. Dennoch blieb für Paul Hossfeld noch viel zu tun, denn Albert hat seine Niederschrift nicht mehr durchgelesen, so daß im Autograph nicht

wenige Fehler stehen. Daher wurden noch 33 Abschriften aus dem 13.—15. Jahrhundert herangezogen. Drei davon sind unmittelbar am Autograph gemacht worden und enthalten auch dessen Fehler. Die anderen gehen in drei Gruppen auseinander. In den textkritischen Apparat wurden nur solche Varianten aufgenommen, die Änderungen gegenüber dem Autograph rechtfertigen oder die Gruppierung der Handschriften beleuchten. Ein Vergleich mit den drei gedruckten Ausgaben dieses Werkes Alberts ergab, daß sie für die Textgestalt nichts abwerfen. Da für Albert die aristotelischen Schriften nur in lateinischem Sprachgewand zugänglich waren, erhob sich für den Herausgeber die Frage, welche Übersetzung Albert benutzt hat. Hier hat Ilona Opelt ihm wertvollste Hilfe geleistet. Sie schreibt in den Prolegomena, daß nach den Forschungen von G. Endress aus einer verlorenen syrischen Übersetzung drei arabische gemacht wurden. Eine davon (1061) im Druck erschienen) war die Vorlage, von der im 12. Jahrhundert Gerhard von Cremona eine lateinische Übersetzung machte. An einer Textdifferenz (S. 206—207) konnte Ilona Opelt feststellen, daß die etwa 100 Handschriften, in denen die Übersetzung des Gerhard vorliegt (gesammelt und beschrieben in dem noch unvollendeten *Aristoteles latinus*), in zwei Gruppen auseinandergehen. Zum Text des Gerhard von Cremona hat Ilona Opelt nur wenige wichtige Varianten verzeichnet. Albert hat die Übersetzung des Gerhard benutzt, obwohl zu seiner Zeit eine um 1230 auch aus dem Arabischen gemachte neue Übersetzung vorlag. Hossfeld ist auch der Frage nachgegangen, ob die von Thomas von Aquin veranlaßte, unmittelbar aus dem Griechischen geflossene Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke der Paraphrase Alberts dienlich war. Jedoch lassen Spuren, die darauf hindeuten, auch anders sich erklären. Schon Albert wollte, wie sein Schüler Thomas, den Einfluß des Averroes brechen. Ein durchschlagender Erfolg war beiden nicht beschieden. Der Averroismus lebte in Italien bis ins 16. Jahrhundert fort. Die Naturwissenschaft des Aristoteles und Averroes wurde erst von den modernen Forschungen, auf diesem Teilgebiet durch Kopernikus und Newton, verdrängt. Über die Naturphilosophie aber sei hier nichts gesagt.

J. Backes, Trier

Grocholl, Wolfgang: Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel (= Veröffentlich. d. Grabmann-Institut, NF 9). — München-Paderborn-Wien: Verlag Ferd. Schöningh 1969. XVIII + 236 S. Kart. 24,— DM.

Die vorliegende Textedition (In Sent. II dist. 29—31) und theologiegeschichtliche Untersuchung zeugt im ganzen von einer mustergültigen Exaktheit — außer im Titel. Denn nur zwei der auf die kritisch eingeleitete Textausgabe (11—67) folgenden acht Kapitel, die der geschichtlichen Einordnung und systematischen Interpretation dienen, betreffen die Begnadung des Menschen im Urstand (70—106); der Schwerpunkt liegt in der Bestimmung dessen, worin die „Erbsünde“ bestehe (107—206).

Was den Urstand angeht, so hält Landulf noch an der „alt ehrwürdigen Auffassung“ fest, nach der Adam erst zwischen Erschaffung und Fall begnadet wurde. Nur eine von der Heiligungsgnade verschiedene „Urgerechtigkeit“ war ihm nach L. schon anerschaffen (75 ff.). Auch L. nimmt jedoch eine von Anfang an übernatürliche Ausrichtung des Menschen auf Gott hin an. Dafür stützt er sich gegen Heinr. v. Gent auf Petrus Aureoli, nach G. „offenbar“ auch auf Duns Scotus (91). — Für einen weiteren Überblick über die Entwicklung der Auffassung vom Urstand vor und in der Hochscholastik hätten die diesbezüglichen Ausführungen von W. Breuning, in: *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich v. Straßburg* (= TrThStud. 10, 1959) von Nutzen sein können. Dort wird z. B. S. 36 auch ausdrücklich gesagt, daß Scotus „in diesem Punkte Thomas beipflichtet“, der die Erschaffung in der Heiligungsgnade lehrt (40 f.).

Eindeutig kann G. nachweisen, wie L. bei der Verhältnisbestimmung von Erbsünde und Konkupiszenz die Lehre Anselms und des Duns Scotus gegen Heinr. v. Gent und Petrus Aureoli verbindet und weiterentwickelt. Heinr. betrachtete eine dem Fleische anhaftende „krankhafte Disposition“ und die Rebellion der niederen Kräfte gegen den Willen als zur Erbsünde als solcher gehörig. Gegen ihn, aber auch gegen Aureoli, der (wie übrigens auch Thomas) die Konkupiszenz in die Funktion eines (nur) materiellen Elementes der Erbsünde zurückdrängt, pocht L. besonders darauf, daß die Konkupiszenz auch im Getauften bleibe, während die „Sünde“ in der Taufe getilgt werde (108—140). Landulfs eigene Position basiert mit der von Scotus auf der Begriffsfassung Anselms, nach dem das *peccatum originale* nichts anderes ist als das durch die Sünde Adams verschuldete Fehlen der Gnade, deren der Mensch zu seinem ewigen Heile bedarf. Die Konkupiszenz wird demgemäß (wie später auch vom Konzil von Trient: *De pecc. orig. can. 5*) nur noch als Sündenfolge und Sündenzunder betrachtet. Dasselbe drückt L. mit Anselm und Scotus bildhaft so aus, daß die menschliche Triebhaftigkeit mit dem Verlust der Ungerechtigkeit ihre ursprüngliche Zügelung und Harmonie verloren habe (s. bes. S. 140 u. 148).

L. entdinglicht die Erbsünde. Damit fallen auch die biologischen Vorstellungen einer Infektion oder Transfusion bei der Zeugung (154–180). Zugleich begann dieser Franziskaner schon um 1320 auf den Spuren des Duns Scotus, die tief innerliche finale Urbezogenheit des Menschen auf Gott sowie die Störung der ganzen menschlichen Existenz (225–229) durch den Verlust der Ungerechtigkeit und Urbegnadung auf eine dem heutigen Denken näher kommende Weise als die Quintessenz dessen zu begreifen, was man Urstand und Erbsünde nennt.

R. Haubst, Mainz

Thomas von Sutton: Quodlibeta. Hrsg. v. Michael Schmaus unter Mitarbeit von Maria González-Haba. München: Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. 1969. Lw. 681 S. Kart. 92,— DM.

In einer wertvollen Einleitung wird der unserer deutschen Sprache kundige Leser vertraut gemacht mit den bisherigen Veröffentlichungen über Thomas von Sutton, mit seinem Leben, seinen Schriften und deren Abfassungszeit, wodurch die philosophisch-theologische Einordnung möglich wird. Sodann werden die Handschriften vorgestellt, die Echtheit der Quodlibeta und deren verschiedene Numerierung erörtert. Aus der Bewertung der Handschriften ergab sich ein Stammbaum. Zu der technischen Seite der Edition wird bemerkt, daß alle Varianten aller Handschriften vermerkt sind. Das ist des Guten zuviel. Wie Stichproben ergaben, sind viele Varianten angegeben, bei denen über die ursprüngliche Lesart kein Zweifel besteht, und die auch nichts aussagen über das Verhältnis der Handschriften zueinander. Nach dem Verzeichnis der Abkürzungen und Quellen wird das Verzeichnis der in den einzelnen Quaestiones behandelten Fragen geboten. Nach dem sehr sorgfältig gedruckten Text stehen ein Verzeichnis der Zitate, ein Sach- und Personenregister und Photokopien je einer Seite aus vier Handschriften. Gewissenhaft sind die unvermeidlichen Errata vermerkt. Der Quellenapparat dürfte dem Nichtfachmann manches Rätsel aufgeben. Wenn auch schon Teile dieser Quodlibeta von Michael Schmaus, Friedrich Pelster und anderen veröffentlicht waren, sind wir doch jetzt in der Lage, Thomas von Sutton als einen treuen, jedoch nicht kritiklosen Anhänger des Aquinaten in der Geschichte der Philosophie und Theologie um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert zu sehen. „Man kann aus seinen Schriften die Entwicklung der thomasischen Lehre zum Thomismus verfolgen“ (S. 23).

J. Backes, Trier

Hughes John Jay: Absolut Null und Nichtig. Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae“ vom 13. September 1896 (Studia Anglicana, 2) Trier 1970.

Hughes' historisch-kritische Darlegung der Vorgänge um „Apostolicae curae“ von 1896 verdient besondere Beachtung. Viel neues Quellenmaterial wird herangezogen, um die Verurteilung der anglikanischen Weihen als „Null und Nichtig“ neu zu beleuchten. Kap. 1 ist eine Rückblende in das Jahr 1559 mit der Frage nach der Gültigkeit der Weihe von Erzbischof Matthew Parker (S. 7–28). Hier könnte die Frage gestellt werden, ob es methodisch nicht besser gewesen wäre, diesen Abschnitt später zu bringen; denn die Gefahr eines Vor-Urteils liegt hier nahe.

Weiten Raum nimmt die Schilderung der Vorgänge von 1894 bis zum 13. 9. 1896 ein. Es kann mitunter der Eindruck entstehen, als betriebe der Verf. Schwarzweißmalerei: hier die engagierten Verfechter einer Annäherung von kath. und anglik. Kirche, vertreten durch die Gruppe um Lord Halifax, Abbé Portal, Gasparri und Kardinal Rampolla, dort die Vertreter eines apologetischen Intransigentismus, geschart um Kardinal Vaughan, Gasquet, Moyes und Merry del Val, die den Sieg davontragen. Doch die vorgelegten Quellen entkräften diese Vermutung. Ja, sie konfrontieren mit einer Epoche unserer Kirchengeschichte, die in manchem nicht ganz erfreulich ist.

Bevor Hughes in den Kap. 12 und 13 die historischen Beweise der Bulle vom 13. 9. 1896 (S. 240–249) auf ihre Stichhaltigkeit hin untersucht (S. 309–355), bemüht er sich in Kap. 11 um eine objektive Charakterisierung von Halifax, Portal, Moyes, Gasquet, Merry del Val und Kardinal Vaughan (S. 251–308). Hughes räumt der Bulle „Apostolicae curae“ die Möglichkeit ein, „mit schlechten Gründen“ eine „korrekte Entscheidung“ erreicht zu haben, doch regt er gleichzeitig eine Neuurteilung der Gültigkeit der Weihen bei den Anglikanern unter theologischem Aspekt an (S. 357–368). Was Abbé Portal 1894 wünschte, „die anglikanische Kirche unter uns bekannter zu machen“, das ist Hughes durch sein Buch gelungen.

Fr. Jürgensmeier, Mainz

Ohlig, Karl-Heinz: Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus. Düsseldorf: Patmos 1970. 223 S., Pb. 16,80 DM.

Ausgehend von der Überzeugung, daß auch heute für die Anerkennung des Kanons keine anderen Motive maßgebend sein können als die der damaligen Kirche (S. 16), will Ohlig die Kriterien der alten Kirche für die Kanonbildung offenlegen.

Der erste Teil des Buches (S. 19–91) sammelt in gedrängter Form historisches Material, der zweite Teil (S. 95–211) reflektiert die beigebrachten Motive auf eine systematische Theologie des Kanons hin. Hier kommt die These Ohligs zur Entfaltung, die Autorität der ntl. Schriften lasse sich letztlich nur von der Autorität des Kyrios ableiten, die in den Schriften erfahren werde. Den „logischen Zirkel“ der Kanonbegründung — der Hervorgang der Schriften aus der Kirche einerseits und ihre Macht, Kirche überhaupt erst zu bilden, andererseits — sieht Ohlig „transzendental“ aufgehoben durch die Tatsache der Selbstbezeugung und Autorität des Kyrios in den Schriften und der Kirche. Folgerungen für die Kanonizität des AT, die Inspirationslehre und das Verhältnis von Schrift und Tradition schließen das Buch ab.

Die These von der Autorität des Kyrios ist für die Kanonbegründung von ökumenischer Bedeutung, weil sie einmal die lutherische Alternative („Urgemus Christum contra Scripturam“), die heutige Suche mancher Theologen nach einem „Kanon im Kanon“ etc., und dann auch den logischen Zirkel der katholischen Lehre „transzendental“ zu überwinden sucht (vgl. die ähnliche Lösung bei P. Lengsfeld, Überlieferung, Paderborn 1960, S. 116). Wenn man auch einige kritische Anmerkungen zu exegetischen Voraussetzungen anbringen müßte (z. B. Schriftwerdung der Paradosis S. 23 Anm. 21, S. 24, S. 96 f., S. 157 Anm. 41) stellt Ohligs Buch doch einen formal wie inhaltlich gelungenen Versuch dar, die weithin vorläufigen Ergebnisse der historischen Wissenschaften in eine systematische Kanonbegründung einzubringen. Auf das reichhaltige Literaturverzeichnis im Anhang, das die Schriften beider Konfessionen zum Kanonproblem bis Anfang 1969 berücksichtigt, sei ausdrücklich hingewiesen.

F. Zauner, Mainz

Boegner, Marc: Ein Leben für die Ökumene. Erinnerungen und Ausblicke. Deutsch von Schaad, Herbert P. M., Frankfurt a. Main: Verlag Josef Knecht. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1970. 442 S. Linson 32,— DM.

Pastor Marc Boegner (1891–1970) war eine markante Persönlichkeit des französischen Protestantismus und ein unermüdlicher Förderer der ökumenischen Bewegung. Er war Präsident der Protestantischen Föderation von Frankreich (1929–1961), einer der Präsidenten des ökumenischen Rates der Kirchen (1948–1954) und Beobachter auf dem II. Vatikanischen Konzil. Als erster protestantischer Pfarrer wurde er in die Académie Française aufgenommen. In dem hier vorliegenden Buch, das erstmals 1968 in Paris unter dem Titel „L'Exigence oecuménique“ erschien, schildert B. auf Grund eigener Erlebnisse die Jugendzeit (1905–1939), die Reife (1939–1959) und die Ausweitung (1959–1967) der ökumenischen Bewegung. Leider fehlen die Register. B. stand im Kontakt mit führenden katholischen Theologen Frankreichs, z. B. mit Laberthonnière und mit Congar. Das 1937 veröffentlichte Werk Congars: *Chrétien désunis, Principes d'un oecumenisme catholique*, nennt B. ein „wichtiges ökumenisches Ereignis“ (S. 131) und die 1950 herausgegebene Schrift: *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, „ein großes Buch“ und „ein Vorwort zum Konzil“ (S. 305). Als B. am 26. 9. 1964 erstmals von Paul VI. empfangen wurde, empfand er sehr stark die Einsamkeit des Papstes (vgl. S. 350–352). Er kennzeichnet Paul VI. als einen Mann, „der sich in ergreifender Weise der Tatsache bewußt ist, daß das Dogma vom Papsttum ein Hindernis auf dem Wege zur Einheit aufrichtet“ (S. 352). Taizé ist für B. „zumindest in einem gewissen Maße, eine Prophezeiung der wiederhergestellten Einheit“ (S. 424–425). Man kann diese „Geschichte“ der ökumenischen Bewegung nur mit lebendiger Aufmerksamkeit lesen.

H. Schützel, Trier

STUDIA ANGLICANA

Herausgegeben vom Ökumenischen Dienst der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier

Band I

KARL-MICHAEL DIERKES

Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied

XV, 346 Seiten, 8°, Leinen DM 28,—

Einleitend gibt Dierkes einen geschichtlichen Abriss des englischen Kirchenliedes, stellt die Liedautoren vor und skizziert den Aufbau des anglikanischen Gebetbuches. Unter dem Gesichtspunkt von Glaube und Frömmigkeit werden im Hauptteil viele Lieder charakterisiert. Ganz besonders wird die anglikanische Spiritualität herausgearbeitet, die in der katholischen Frömmigkeit verkürzt oder verkümmert zu sein scheint. Abschließend bietet der Verfasser ein umfassendes Bild der anglikanischen „Comprehensiveness“ als „Einheit in der Vielfalt“. Den deutschen Leser wird die Katholizität der anglikanischen Kirche überraschen.

Band II

JOHN JAY HUGHES

Absolut Null und Nichtig

Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen durch die Bulle Leos XIII.

„Apostolicae curae“ vom 13. September 1896

X, 432 Seiten, 8°, Leinen DM 38,—

Der an der Bulle Leos XIII. gescheiterte Versuch von Lord Halifax und Abbé Portal, beide Kirchen in ein Gespräch miteinander zu bringen, sollte mit dem Dialog über die Weihefragen beginnen und sich auf andere Fragen ausbreiten. Trotz eines erstaunlich positiven Widerhalls scheiterten die Bemühungen schließlich an den Gegnern auf beiden Seiten. Die Unwahrscheinlichkeiten und Täuschungsmanöver, mit denen in Rom und England gegen den mutigen Vorstoß von Halifax, Portal und deren Freunde operiert wurde, belegt Hughes durch zahlreiche, hier erstmals veröffentlichte Schriftstücke.

Band III

AUGUSTIN PÜTZ

Interkommunion und Einheit

Dokumente aus England

314 Seiten, 8°, kartoniert DM 22,—

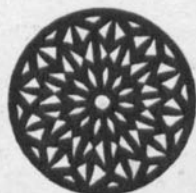
Die streckenweise doppelsprachig publizierten Texte werden vom Verfasser ausführlich kommentiert und durch ein Register erschlossen. Der Band ist eine hervorragende Grundlage zur Erörterung zentraler Fragen der Ökumene, welche durch die auch auf katholischer Seite gegenwärtig viel diskutierte Interkommunion besonders aktuell sind.

Die Reihe wird fortgesetzt. Sonderprospekt auf Wunsch.

PAULINUS-VERLAG, 55 TRIER, POSTFACH 30 40

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung
HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

(V106 a)

X 21935 F

SL 10/10-12

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Hans Walter Wolff, Heidelberg
Herren und Knechte — Anstöße zur
Überwindung der Klassegegensätze im
Alten Testament

Theodor Schneider, Mainz
Orthodoxie und Orthopraxis — Überlegungen
zur Struktur des christlichen Glaubens

Helmut Feld, Tübingen
Bildung und Geist — Eine Auseinandersetzung
zwischen Erasmus von Rotterdam und
Martin Luther

Karl Anton Wohlfarth, Mainz
Die Haltung der alten Kirche zum Kriegsdienst

William Hoyer, Mainz
Ist Karl Rahner wirklich ein narzißtischer
Solipsist?

Neue theologische Literatur
Fundamentaltheologie — Dogmatik

Heft 3
Mai/Juni 1972
81. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Hans Walter Wolff, 69 Heidelberg, Rollossweg 19; Prof. Dr. Theodor Schneider, 65 Mainz 42, An den Mühlwegen 33; Dr. Helmut Feld, 7403 Ammerbuch-Entringen, Uhlandstraße 7; Dr. Karl Anton Wohlfarth, 65 Mainz, Saarstraße 21; Dr. William Hoyer, 65 Mainz, Saarstraße 21.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels e. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Herren und Knechte

Anstöße zur Überwindung der Klassengegensätze im Alten Testament*

Von Prof. Dr. Hans Walter Wolff, Heidelberg

Die Geschichte der Menschheit ist soziologisch bis in die Gegenwart hinein mitbestimmt vom Gegensatz der Herrschenden und der Beherrschten, der Befehlenden und der Befehlsempfänger, der Ausbeuter und der Unterdrückten. Das Alte Testament kennt die volle Schärfe des Widereinander. Die Herren und vor allem die Könige gelten als die frei verfügenden Besitzer ihrer Untertanen; die Untergebenen aber und vor allem die Sklaven haben oft nahezu den Stellenwert von Sachbesitz; sie gelten wie bares Geld (Ex 21, 21); man kann sie wie Grundbesitz vererben (Lev 25, 46).

Israel lebt in diesem Gegensatz wie in der Luft seiner Umwelt. Doch begegnet ihm schon in den älteren Überlieferungen des Alten Testaments heftige Kritik. Sie wird durch die klassische Prophetie verschärft und zu einem grundsätzlichen Umdenken weitergeführt. Man kann von einer biblischen Revolution in der Zuordnung von Herren und Knechten sprechen. Sie gehört zu den Voraussetzungen neutestamentlicher Christologie und Anthropologie. Wenn sie recht gehört wird, muß sie sich als bewegende Unruhe in der Menschheitsgeschichte auswirken, bis sie zum Ziel kommt.

Wir befragen den alttestamentlichen Aufbruch nach seinen Motiven, Formen und Zielen. Wir wollen ihn an den beiden extremen Institutionen des Königtums und des Sklaventums beobachten.

I.

1. Wir müssen mit einer höchst merkwürdigen Beobachtung zum Königtum einsetzen. Die altorientalischen Großreiche leiten ihre Anfänge her von einem Königtum, das vom Himmel herabstieg oder das im göttlichen Pantheon gezeugt war. Israel ist das Königtum als ein mythisch-kosmisches Urdatum völlig fremd. Sehen wir die Nachbarn Israels an, die ihm soziologisch und ethnologisch verwandt waren, die Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Aramäer; sie führten das Königtum lange vor Israel ein. Die Philister und die kanaanäischen Stadtstaaten hatten wohl seit je eine dynastische Verfassung. Das alte Israel hingegen kennt in seinen ersten Jahrhunderten das Königtum höchstens als eine Versuchung. Das zeigt

* Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 24. 11. 1971.

beispielhaft die Fabel des Jotam in Ri 9, 8—15; es ist ein Dokument hohen Alters, das dem ersten Versuch eines Königtums in Israel, dem des Abimelek in Sichem zugeordnet wird. Hören Sie diese politische Satire ersten Ranges:

„Einst zogen die Bäume aus, um über sich einen König zu salben. Sie sprachen zum Ölbaum: Sei über uns König! Aber der Ölbaum sprach zu ihnen: Soll ich meine Fettigkeit lassen, darum mich Götter und Menschen ehren, und hingehen, um über den Bäumen zu schweben? — Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum: Komm du und sei König über uns! Aber der Feigenbaum sprach zu ihnen: Soll ich meine Süßigkeit lassen und meine guten Früchte und hingehen, um über den Bäumen zu schweben? — Da sprachen die Bäume zum Weinstock: Komm du und sei König über uns! Aber der Weinstock sprach zu ihnen: Soll ich meinen Most lassen, der Götter und Menschen erfreut, und hingehen, um über den Bäumen zu schweben? — Da sprachen alle Bäume zum Dornstrauch: Komm du, sei König über uns! Da sprach der Dornstrauch zu den Bäumen: Wollt ihr wirklich mich zum König über euch salben, so kommt, bergt euch in meinem Schatten! Wo nicht, so gehe Feuer aus vom Dornstrauch und verzehre die Zedern des Libanon.“

Diese Fabel gibt das Königtum ganz der Lächerlichkeit preis. Welche Ironie, wenn der Dornstrauch seinen Schatten anbietet und zugleich die Zedern, die den schönsten Schatten bieten, bedroht! Selbst hat er nichts zu bieten, und er will die vernichten, die viel zu spenden haben. Danach gibt sich zum Königtum nur ein Lump von einem Menschen her, der zum Wohl des Ganzen wirklich gar nichts beitragen kann. Motiv der Kritik ist die Herrschsucht des Königtums, die das Beste im Leben zerstört; die Form ist die Satire und das Ziel die Verhinderung des Königtums, damit die Kräfte, die das Leben fördern, sich frei entfalten können.

Hier wirkt sich konkret der spezifische Ansatz frühisraelitischer Geschichte aus: Israel leitet seine Geschichte nicht her von einem mythisch gefeierten und politisch erprobten Königtum, sondern ganz im Gegenteil von einer aus Ägypten befreiten Sklavengruppe. Dabei ist in der Frühzeit nicht einmal für Jahwe der Titel König typisch¹. Hauptsächlich und in aller Regel hat Jahwe den Titel des Befreiers aus Ägypten: daß er Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat, ist der häufigste und wichtigste Bekenntnissatz. Schon insofern Jahwe von Anfang an als Befreier den Geknechteten zugeordnet ist, ist er nicht eigentlich einem altorientalischen König zu vergleichen. Es bleibt höchst beachtenswert, daß die Polemik gegen das Königtum in Israel älter ist als seine Institution².

¹ Erst später gewinnt er für eine polemische Theologie eine gewisse Bedeutung; vgl. die Jahwe-Königs-Psalmen.

² Vgl. K. H. Bernhardt, Das Problem der Königsideologie im AT: VTS VIII, 1961, 116 ff.

2. Eingang findet das Königtum in Israel erst unter Saul und David, und zwar zunächst zur Abwehr der immer bedrohlicher werdenden Philistergefahr. Wir können hier nicht auf die Kritik eingehen, die schon das Königtum Sauls findet, dann in anderer Weise David und schließlich recht kräftig Salomo. Uns soll hier nur die Krise beschäftigen, in die das Großreich Davids schon in der zweiten Generation gerät; sie führt alsbald zum Zerbrechen des Großreichs.

Ausgelöst wird die Revolte durch harte Fronarbeit, die Salomo den Männern des Hauses Joseph zumutete (1. Kön 11, 27 ff.). Durch Bedrohung ihres Anführers Jerobeam und dessen Flucht nach Ägypten wird sie zunächst niedergehalten. Aber nach Salomos Tod folgt Rehabeam nicht dem Rat der Alten, die zur Erleichterung der Fronarbeiten mahnen; er hört lieber auf die Jungen und erklärt: „Mein kleiner Finger ist dicker als die Lenden meines Vaters... Ich will euer Joch noch mehr belasten. Mein Vater hat euch mit Peitschen gezüchtigt, ich aber will euch mit Skorpionen züchtigen“ (1 Kön 12, 11). Darauf antwortet das Volk in Sichem rebellisch: „Was haben wir für Anteil an David. Auf, Israel, zu deinen Zelten!“ Dann wird der aus Ägypten heimgekehrte Jerobeam als Mann der Fronarbeiter zum Gegenkönig über das Zehnstämmevolk erhoben. Rehabeam behält nur Juda. So wird der Herrschaftsbereich der Davididen exakt wegen der Versklavung der freien Männer Israels dezimiert.

3. Aber auch das Königtum des Nordreichs bleibt von Kritik nicht verschont, je weniger, desto mehr es sich dem Königsrecht der Umwelt anpaßt. Der König Ahab ist dem durch seine Heirat der phönizischen Königstochter Isebel besonders ausgesetzt. Seine Ansprüche geraten in Widerstreit zum altisraelischen Bodenrecht. Nach 1. Kön 21 grenzt Nabots Weinberg an das königliche Palastareal in der Winterresidenz zu Jesreel. Der König möchte den Weinberg gegen angemessenen Ersatz als Gemüsegarten erwerben. Aber Nabot sagt: „Jahwe bewahre mich davor, daß ich das Erbe meiner Väter abtrete!“ (V. 3). Der Satz ist ein großartiges Dokument der Unabhängigkeit eines freien israelitischen Bauern gegenüber dem König. Diese Freiheit gründet in Jahwes Schenkung. Der König, der um Israels *proprium* weiß, weicht in ohnmächtiger Wut. Aber seine Frau, die als phönizische Prinzessin erzogen ist, legt die absolutistischen kanaanäischen Maßstäbe an und begegnet ihm ironisch: „Übst du denn jetzt das Königtum über Israel aus?“ (V. 7). Sie versteht es, Nabot als Lästere Gottes und des Königs auf Seite zu schaffen. Doch damit fordert sie alsbald das Gerichtswort des Propheten Elia heraus. Er kündigt das Ende der Dynastie an. Das Königtum wird genau am Maß der Freiheit gemessen, das es den Befreiten Jahwes beläßt. So bleibt das Königtum von der Kritik der Jahwepropheten begleitet, das Nordreich am treffendsten durch Amos.

4. Aus der Geschichte der davidischen Dynastie nenne ich nur noch das Beispiel des Wortes Jeremias gegen den König Jojakim (Jer 22, 13—19):

„Weh dem, der sein Haus mit Unrecht baut, der seinen Volksgenossen umsonst arbeiten läßt ... Dein Vater hat dem Bedrückten und Armen zum Recht verholfen. Heißt nicht das: mich kennen?! Aber deine Augen und dein Herz gehen nur auf deinen Gewinn!“

In eigenem Gewinnstreben und in eigener Genußsucht dem Arbeiter Lohn vorenthalten, statt dem Unterdrückten und dem Besitzlosen zur Freiheit zu verhelfen, das ist eine Verkennung des vor Jahwe einzig legitimen Königsamtes in Israel; es widerspricht Jahwes Recht, das die Freiheit aller schätzt und aus aller Knechtschaft herausführen will. Darum erinnert Jeremia den König Jojakim an das Vorbild seines Vaters Josia. Er proklamiert das Gottesrecht neu in der Form der Anklage und der Androhung eines ehrlosen Begräbnisses für den Ausbeuter (V. 18 f.). Wer seinem Mitmenschen die Freiheit raubt, ihm den Lohn vorenthält und ihn quält, der hat sich selbst der Zukunft und der Ehre beraubt³.

5. Aus der prophetischen Kritik am Königtum entsteht bei den deuteronomischen Reformtheologen ein Bild des Königtums, das im Königsgesetz Dtn 17, 14—20 seine erregende literarische Fassung findet. (1.) Zunächst wird der König gemahnt, seine Streitwagenmacht (die „Rosse“ weisen auf die Streitwagenmacht als Söldnertruppe des Königs!), seinen Harem und seinen Kronschatz nicht zu vermehren (V 16 f.). Genau das, was Macht und Ansehen eines orientalischen Herrschers begründet, soll ihn nicht interessieren. (2.) Statt dessen soll sich seine Aufmerksamkeit dem Studium der Tora zuwenden. „Alle Tage seines Lebens“ soll er darin lesen (V 19). Dabei ist zweierlei bemerkenswert. Einmal soll er sich für dieses Studium eine Zweitschrift der Tora anfertigen lassen; die Urschrift ist und bleibt in der Hand der levitischen Priester. Zum anderen ist das Ziel des Torastudiums die eigene Lebensführung des Königs, nicht etwa die königliche Rechtsprechung in Israel. Dazu gehört eine dritte Beobachtung. (3.) Das Königsgesetz will im Zusammenhang der Gesetze über die leitenden Gewalten gesehen werden. N. Lohfink⁴ hat neuerdings Dt 16, 18—18, 22 „als zusammengehörigen Verfassungsentwurf“ interpretiert. Dabei ist interessant, daß die Ämter nicht vom König her entwickelt werden; vielmehr werden typisch königliche Aufgaben (vgl. 1 Sam 8, 20!) ihm ab-

³ Vgl. W. H. Schmidt, Kritik am Königtum: Probleme biblischer Theologie, 1971, S. 440—461.

⁴ Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium: Testimonium Veritati, Festschr. für Bischof Wilhelm Kempf, Frankfurter Theol. Studien 7, 1971, 143—155.

genommen: die Rechtsprechung wird dem „Richter“ aus dem Kreise der levitischen Priester (17, 8—13; 16, 18—20) und die Kriegführung dem Heerbann mit den Priestern unterstellt (Dt 20). Für die lebendige Interpretation der Tora sind Propheten als Nachfolger des Mose zuständig (18, 16 f.). Was bleibt dann noch für den König? (4.) Er sollte nichts anderes als der vorbildliche Israelit sein, ihr „Repräsentant“. „Aus der Mitte der Brüder“ (V 15) ist er gewählt; er soll „sein Herz nicht stolz erheben über seine Brüder“ (V 20). Eigentlicher Herrscher in Israel ist Jahwe durch seine Tora, ihre Hüter sind die Priester, ihre Anwender die Richter und ihre Ausleger die Propheten. Der König aber sollte als Bruder unter Brüdern der Musterisraelit sein, der nach Jahwes Willen lebt. Die Herrschaft der Tora Jahwes ist gesichert durch die skizzierte Gewaltenteilung. Welche Umfunktionierung des Königtums durch Depotenzierung seiner üblichen Herrschergewalt und durch die Erhebung der Volksgenossen zu Brüdern des Königs! Eine wahrhaft revolutionäre Sicht des Königtums!

6. Noch von einer ganz anderen Seite her zeigt sich die Umgestaltung des Königsbildes in Israel. Wir beobachten die Erwartungen, die sich in der Fürbitte für den König (am Tage seiner Thronbesteigung?) in Ps 72 aussprechen. Gewiß erhofft man die weltweite Segensfülle seiner Herrschaft, aber besonders kennzeichnend ist es doch, wie konkret die allgemeine Gerechtigkeitsforderung zugespitzt wird. Die Fürsorge für alle Unterdrückten erscheint als die hervorragende Aufgabe des Königs: „Er schaffe Recht den Gebeugten des Volkes, er helfe den Kindern der Armen und zermalme den Unterdrücker“ (V. 2—4!). „Er reiße heraus den Armen, wenn er aufschreit, den Bedrückten, dessen sich keiner erbarmt. Der Niedrigen und Schwachen nehme er sich an, das Leben der Schwachen rette er. Von Unterdrückung und Gewalt befreie er ihr Leben; ihr Blut sei kostbar in seinen Augen“ (V 12—14!). Da wird der König, der Jahwes Recht in Israel verwalten soll (V. 1!), genau an seinem Einsatz für die gemessen, die am meisten der Hilfe bedürfen. Entweder ist der König der König der Schwächsten oder er ist kein König in Israel!

7. Wir weisen noch auf eine letzte Textgruppe hin, die die Unruhe bezeugt, die alttestamentliche Dokumente in die etablierten Herrschaftsverhältnisse hineinbringen. Es sind die Gottesknechtslieder aus Deuterojesaja. Da ist am Ende der wahre Herrscher der, der selbst seinen Rücken den Schlagenden darbot, seine Wange den Raufenden (50, 6), verachtet, von Menschen gemieden, ein Mann der Schmerzen, leidet (53, 3), durch Gewalt und Gericht ergriffen, um dessen Rechtsfall sich keiner kümmert (53, 8), dem man ein Grab unter Verbrechern gibt (V. 9). Er schleppt die Schmerzen für die anderen (53, 4). Zu unserem Heil wurde er gezüchtigt, seine Verwundung schafft uns Heilung (V. 5).

Dieser Mann steht also nicht nur wie der König von Dt 17 als Bruder unter Brüdern, nicht nur wie der von Ps 72 an der Seite aller Bedrückten, sondern er vollzieht den Rollentausch: er tritt an die Stelle der anderen, er trägt die Strafe und Not und sie kommen frei. So aber wird auch er, der ganz Erniedrigte, den man nicht mehr zählte (V. 3), derjenige, vor dem am Ende die Könige ihren Mund verschließen (52, 13), dem die Mächtigen als Beute zufallen (53, 12). Das letzte Gottesknechtslied beginnt: „Siehe, es siegt mein Knecht!“ (52, 13).

Warum? Nicht aus Freude an einer leeren Paradoxie (der zutiefst geschändete Knecht ist der wahre Herr); sie ist erfüllt: Er ist der, dem Jahwe das Ohr geöffnet hatte, der den Konsequenzen seines Willens nicht widerpenstig auswich (50, 5), das geknickte Rohr nicht zerbrach, den glimmenden Docht nicht löschte. So führte er das Barmherzigkeitsrecht Jahwes in Treue aus (42, 3) und war deshalb Schmähung und Bespeigung ausgesetzt (50, 6). Der als Knecht nicht sein eigenes Recht suche, den hat Gott zum Herrn gemacht und wird ihn als Herrn erweisen. Wer könnte es vermeiden, von hier aus hinüberzuschauen auf Philipper 2, 5—11? Die explizite und implizite Kritik am Königtum hat hier im Alten Testament ihren unübertrefflichen Gipfel erreicht.

II.

Lassen Sie uns nun die Gegenprobe anstellen, indem wir die Auseinandersetzung des Alten Testaments mit dem Institut des Sklaventums beobachten. Auch die Sklaverei gehört zur Sozialstruktur des Alten Nahen Ostens. Sie hat grundsätzlich zwei Wurzeln: große Zahlen von Sklaven wurden in Kriegen als Gefangene eingebracht; daneben steht die kleinere Zahl derer, die im eigenen Lande in Schuld gerieten und deshalb Leib, Leben und Arbeitskraft in Schuldsklaverei verkaufen mußten. Lev 23, 6 zählt vier Typen von Abhängigen auf: den Sklaven (*‘ābād*), die Sklavin (*‘āmāh*), den Lohnarbeiter (*sākīr*) und den Fremdarbeiter (*tōšāb*). Daneben ist noch als ein zweiter Typ weiblicher Sklaven die *šiphah* zu erwähnen, das noch unberührte, unfreie Mädchen, das vor allem im Dienst der Hausfrau steht⁵, während die *‘āmāh* dem Herrn zugeordnet ist.

1. Das Sklavengesetz in Ex 21, 1—6 denkt an einen Sklaven, der sich aus wirtschaftlicher Not selbst verkaufen mußte. Nach sechs Jahren soll seine Schuld als abgeleistet gelten. Er ist dann zu entlassen (V. 2). Cod. Hammurapi § 117 sieht schon nach drei Jahren die Entlassung vor⁶. Kam der

⁵ Ps 123, 2; Prov 30, 23; Jes 24, 2; Gen 16, 1; dazu A. Jepsen, VT 8, 1958, 293—297.

⁶ ANET 170 f.

Sklave als Verheirateter, so wird seine Frau mit ihm entlassen (V. 3). Gab ihm der Herr eine Frau aus dem Kreise der im Hause geborenen Sklavinnen und hatte sie Kinder, dann bleibt sie mit den Kindern im Hause (V. 4; die Kinder bleiben bei der Mutter!). Der Unterschied eines Sklaven vom Sachbesitz des Herrn wird erst mit dem Kasus in V. 5 f. recht deutlich, wo ein Sklave erklärt: „Ich liebe meinen Herrn, meine Frau und meine Kinder. Ich will nicht als Freigelassener gehen.“ Dann kann der Herr ihm das Ohr am Türpfosten des Hauses durchbohren und mit diesem archaischen Rechtsakt besiegeln, daß der Sklave auf Dauer im Hause bleibt. Die Begriffe des Freien und der Liebe kündigen den Einbruch des Menschlichen in das Sachbesitzdenken beim Sklaven an.

2. Deutlicher wird das in den Bestimmungen bei Körperverletzung von Sklaven... Ex 21, 30 f. sagt: „Wenn jemand seinen Sklaven oder seine Sklavin mit dem Stock schlägt, daß sie unter seiner Hand sterben, so muß dies gesühnt werden (*nākōm jinnākem*; Samarit.: *mōt jūmat!*). Bleibt der Betreffende aber noch einen oder zwei Tage am Leben, so soll ihn keine Strafe treffen, weil es sein eigener Besitz ist (*ki kaspō hū!*).“ Beide Fälle handeln von Stockhieben. Der Stock setzt zunächst die Absicht der Züchtigung voraus, nicht die der Tötung. Nur wenn der Tod sofort eintrat, ist sicher, daß der Herr zu weit ging; dann wird beabsichtigte oder doch fahrlässige Tötung vorausgesetzt. Die Tötung des Totschlägers wird gefordert. Wahrscheinlich muß die Rechtsgemeinde die Strafe vollziehen. Das Leben des Sklaven gilt demnach grundsätzlich so viel wie das Leben des Herrn. Stirbt der Sklave erst später, so wird die Absicht der Tötung nicht angenommen; der Herr trägt den Schaden, da er zum Verlust des eigenen Besitzes (*kaspō*) beigetragen hat. Hier gilt der alte Gedanke des Besitzrechts.

Anders ist das in V. 26 f.: „Wenn jemand seinem Sklaven oder seiner Sklavin ins Auge schlägt und es zerstört, so soll er sie zur Entschädigung für das Auge freilassen“, ebenso, wenn er einen Zahn ausschlägt! Hier tritt das Besitzrecht ganz hinter das Personrecht zurück. Die Unfähigkeit eines Herrn zum menschlichen Umgang mit einem Sklaven mag die Bestimmung der Freilassung mit motiviert haben. Hier geht das Bundesbuch entschieden weiter zugunsten des Sklaven als der Cod. Hamm. § 199 („Die Hälfte seines Kaufwertes muß der Herr dem Sklaven zahlen“ beim Zerschlagen eines Knochens oder bei Zerstörung eines Auges). In Israel findet das Besitzrecht des Herrn an einem Sklaven da seine Grenze, wo er körperlich ernsthaft versehrt wird.

3. Noch stärker wird die Menschlichkeit bedacht beim Gesetz über die Sklavin in Ex 21, 7—11. Hier wird eine Entlassung nach sechs Jahren wie

beim Sklaven grundsätzlich nicht vorgesehen (V. 7). Warum nicht? Gilt sie doch als Sachbesitz (auf Dauer) oder wird die persönliche Verbindung und Verpflichtung stärker gesehen? Mir ist das zweite wahrscheinlicher. Denn V. 8 geht in der Fortsetzung von dem Fall aus, daß der Herr der Sklavin überdrüssig wird; dann kommt zunächst Loskauf durch die Sippe der Sklavin in Betracht; an Fremde darf sie nicht weiterverkauft werden; hier dominiert offensichtlich die Personbeziehung. Als Alternative erscheint in V. 9 die Übergabe an den Sohn; in diesem Falle aber muß die bisherige Sklavin nach Tochterrecht behandelt werden. V. 10 setzt weiter voraus, daß die Sklavin die einzige im Hause war. Denn es wird der Fall erwogen, daß der Herr sich noch eine zweite hinzunimmt. In diesem Falle darf er der ersten weder Nahrung noch Kleidung noch Beischlaf schmälern. Kann er das Nötige für zwei Sklavinnen nicht leisten, so darf die erste Sklavin ohne Entschädigung frei weggehen. Es ist also im ganzen nicht eine lieblose, sondern geradezu eine fürsorgliche Intimbeziehung vorausgesetzt. Offenbar deswegen darf die Sklavin grundsätzlich nicht wie der Sklave nach sechs Jahren entlassen werden. Die Mann-Frau-Beziehung wird selbst bei der Sklavin vorrangig als dauerhaft gedacht; die Ausnahmebestimmungen denken viel mehr an die Interessen der Sklavin als an die ihres Herrn.

4. Das Deuteronomium bringt wie zum Königtum so auch zum Sklaven-tum ganz neue Gedanken zur Geltung. In Dt 15, 12—18 zieht es das Recht der Sklaven und der Sklavinnen zusammen. Es wird verfügt, daß man sie nach sechs Jahren „nicht mit leeren Händen ziehen lasse. Du sollst ihn mit Gaben von deinem Kleinvieh, deiner Tenne und deiner Kelter reichlich versehen; entsprechend dem Segen, mit dem Jahwe, dein Gott, dich segnete, sollst du ihm geben!“ Wodurch soll sich demnach das Verhalten zum Sklaven bestimmen lassen: nicht durch den Zwang eines Gesetzes, sondern eindeutig vom Empfang der Geschenke Gottes her! Noch zwei Tatsachen werden dem Herrn eingeschärft, damit ihm die Entlassung seiner Hilfskraft nicht als unbillige Härte (18a) erscheine: einmal soll er daran denken, daß er selbst im Ägypterlande Sklave war und daß Jahwe ihm die Freiheit gab (15b); damit konstituiert die Solidarität mit den Vätern zugleich die volle Solidarität mit dem Sklaven. Zum anderen wird eine klare Rechnung vorgelegt: sechs Jahre Sklavendienst sind dem Lohn eines Lohnarbeiters gleich⁷. Noch einmal fügt der Deuteronomiker hinzu: „Zudem segnet dich Jahwe in allem, was du tust!“ (V. 18). So ringt der Prediger nicht nur um einen kalten Gehorsam, sondern um eine klare Gewissensentscheidung und um eine innere Zustimmung aus Dankbarkeit und in letzter Verbundenheit mit dem Sklaven vor Jahwe.

⁷ *mišnāh* meint nicht das Doppelte, sondern das Äquivalent: G. v. Rad, Deuteronomium: ATD 8, 77.

In diesem Zusammenhang sei kurz an die deuteronomische Fassung des Sabbatgebots erinnert. Sie betont wiederholt, daß vor allem der Sklave und die Sklavin Ruhe haben sollen; Grund ist wieder die Erinnerung an Israels Sklavenschaft in Ägypten (5, 14 f.). Wörtlich wird betont, daß „dein Sklave und deine Sklavin Ruhe haben sollen gleich wie du“ (*l^ema'an jānū^h 'abd^ekā wa'amāt^ekā kāmōkā!*). Da finden wir einen der ersten Anstöße zur Überwindung der sozialen Gegensätze!

Beachtenswert ist auch noch die deuteronomische Bestimmung für entlaufene Sklaven in Dt 23, 16 f.: „Du sollst einen Sklaven, der sich vor seinem Herrn zu dir flüchtet, nicht seinem Herrn ausliefern. Bei dir soll er bleiben dürfen an dem Orte, den er sich in einer deiner Ortschaften, wo es ihm gefällt, aussucht; du darfst keinen Druck auf ihn ausüben!“ Dieses Gesetz ist im Alten Orient, soweit wir sehen, einzigartig. Überall sonst ist die Auslieferung selbstverständliche Regel; vgl. auch 1 Sam 30, 15. Der freie Israelit aber, der der heilsgeschichtlichen Taten seines Gottes eingedenk ist, soll eher mit dem entlaufenen Sklaven sympathisieren als mit dessen Dienstherrn. Hier ist nicht nur der Trend zur Beachtung menschenwürdiger Behandlung des Sklaven spürbar, den wir schon im Bundesbuch (wie im Cod. Hamm.) beobachten konnten, sondern eine offensichtlich wachsende Tendenz zur Gleichstellung des Sklaven mit den Freien und also zur Sklavenbefreiung.

So führt die ständige Erinnerung daran, daß Jahwe Israel aus der Sklavenschaft Ägyptens befreite, zu deutlichen Konsequenzen: der Sklave soll reich beschenkt entlassen werden und so am Segen teilnehmen, er soll ruhen „gleich wie du“, Entlaufene sollen nicht ausgeliefert werden. — Eine andere Begründung der Gleichstellung von Sklaven und Herren findet sich in Hiobs Reinigungseid Hiob 31, 13. 15: „Habe ich meines Sklaven Recht mißachtet (*mišpat 'ābdī*), und meine Magd, wenn sie Anklage gegen mich erhob (*b^eribām 'immādī*)? Hat nicht auch ihn erschaffen, der mich im Mutterleibe schuf, hat nicht der eine uns im Mutterleib bereitet?“ Hier weckt der Schöpfungsglaube den Gleichheitsgedanken.

5. Das Heiligkeitgesetz führt einen bestimmten Schritt über das Deuteronomium hinaus. Es zieht eben aus dem Bekenntnis der Herausführung der Sklaven aus Ägypten eine weitere Konsequenz Lev 25, 39 ff.: „Wenn einer deiner Brüder neben dir verarmt und sich dir verkauft, dann sollst du durch ihn keinesfalls als Sklaven Dienstleistung tun lassen (*lo' ta'abōd bō 'abōdat 'ābād*), wie ein Lohnarbeiter (*sākīr*), wie ein *tōšāb* (Metöke, Fremdarbeiter) sei er bei dir“. Die Begründung in V. 42 lautet: „Denn meine Sklaven sind sie, die ich aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe. Sie dürfen nicht wie Sklaven verkauft werden.“ Und

V. 43 zieht die psychologische Konsequenz: „Du sollst nicht mit Härte über sie herrschen, sondern dich vor deinem Gott fürchten!“ Der notwendige Bedarf an Sklaven darf nur durch Kauf bei den Nachbarvölkern gedeckt werden, auch durch die Kinder der Gastarbeiter (*tōšābīm*) und deren Nachkommen, die im Lande geboren sind⁸.

6. Auch der Lohnarbeiter (*sākīr*) findet noch seinen besonderen Schutz. Sein Tagesverdienst soll ihm regelmäßig und pünktlich ausgezahlt werden. Von Jojakim hörten wir schon, daß er dem *sākīr* den Lohn vor-enthielt (Jer 22, 13). Dt 24, 14 f. ordnet an, daß einem armen und bedürftigen Tagelöhner, ob er aus dem eigenen Volke oder ein Fremder ist, am gleichen Tage, ehe die Sonne untergeht, der Lohn ausgezahlt werden muß. „Denn er ist arm und verlangt sehnsüchtig danach. Sonst ruft er Jahwe wider dich an und auf dir lastet Schuld.“ Wieder versetzt sich der deuteronomische Prediger in die Psyche des Bedürftigen. Lev 19, 13 warnt kategorisch davor, den Lohn des Arbeiters bis zum folgenden Morgen zurückzuhalten. Das steht gleich neben der Warnung vor Übervorteilung und vor Raub! Mag es dem Dienstherrn unwichtig sein — der Gesetzgeber denkt an das Bedürfnis des Arbeiters.

7. Die Botschaft der Freiheit findet im Heiligkeitgesetz in Lev 25 noch eine merkwürdige Form in der Ausrufung eines großen Jahres der Freilassung (*derōr*); es ist das 50. Jahr, in dem nach sieben mal sieben Jahren jeder zu seiner Sippe frei zurückkehren soll und auch jeder wieder den Besitz seines Grundeigentums zurückerlangen darf. Es ist das große Erlaßjahr, das *Jobel-Jahr* heißt, weil es durch das Blasen des Widderhorns (*jōbēl*) eröffnet wird. Es ist als Unterpfand der Freiheit — gerade als utopische Ordnung — ein Zeichen dafür, daß Israel alle Unfreiheit nur als etwas Vorübergehendes betrachten und ertragen kann.

Die Hoffnung auf Freiheit bricht sich in immer neuen Formen Bahn, gerade auch in Zeiten größter allgemeiner Bedrängnis wie in und nach dem babylonischen Exil. Jes 61 kündigt den Freudenboten an, der den Unfreien Befreiung und das Jahr der Gnade von Jahwe ausruft, alle Traurigen zu trösten. Nach Joel 3, 1 f. erfaßt die eschatologische Geistausschüttung zur unmittelbaren freien Gotteserkenntnis nicht nur Junge wie Älteste, Frauen wie Männer, sondern auch Sklaven und Sklavinnen ebenso wie die Freien. Und in den Klagepsalmen enthält der Begriff des Armen und Unterdrückten (*ānī*) mehr und mehr „geradezu einen Rechtsanspruch an Jahwe“⁹, weil er sich ihnen vor allem zugeschworen hat (vgl. Ps 22, 15;

⁸ Ähnlich darf für Geld, das dem verarmten Bruder geliehen wurde, kein Zins genommen werden, sondern nur vom Ausländer; Lev 25, 35 ff.; Dt 23, 20 f.

⁹ G. v. Rad, Theol. I, 413.

12, 6 u. ö.). Drängt hier nicht alles dem Ziel entgegen, an dem in Christus Jesus der Gegensatz von Sklaven und Freien aufgehoben ist (Gal 3, 28)?

III.

In zwei gegenläufigen Beobachtungsreihen haben wir kritische Impulse in der Auffassung vom Königtum und vom Sklaventum in der alttestamentlichen Verkündigung aufgewiesen. Wir fassen zusammen:

1. Die Gleichstellung von Herren und ^{Sklaven} Knechten wird in der Erkenntnis des Gottes Israels als des Befreiers der Sklaven aus Ägypten begründet, beiläufig auch in der Erkenntnis des einen Schöpfers aller Menschen.

2. In der Regel liegt der Gedanke an eine politisch-ökonomische Revolution als eine bloße Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse völlig fern. Der Abfall des Nordreichs von der davidischen Dynastie unter Rehabeam-Jerobeam ist eine Ausnahme; sie zeigt, daß im Reich der Rebellen die gleichen Probleme auftreten wie unter der abgeschüttelten Herrschaft (1 Kön 21; Amos).

3. Grundlegend für den wahren Umsturz ist die Einsicht, daß jeder im Gottesvolk von Hause aus selbst ein Sklave ist, der befreit wurde. Im Wissen um des Sklaven Herz gründet die doppelte Revolution von oben: in der veränderten Einstellung zur Psyche des Sklaven und in der Veränderung seiner äußeren Verhältnisse (Dt und H).

4. Der wahre Herr aller Herren ist der beispielhafte Bruder (Dt 17), der die Unterdrückten befreiende Herrscher (Ps 72), der die Last der anderen auf sich nehmende Knecht (Dtjes).

5. Charakteristisch für das Alte Testament ist das Nebeneinander konkreter Maßnahmen und utopischer Entwürfe.

6. Im ganzen wollen die verschiedenen alttestamentlichen Entwürfe Veränderungen der vorgefundenen Verhältnisse im Sinne der befreienden Gottesherrschaft, die sich in der Gottesknechtschaft vollendet. Die Verkündigung der grundlegenden und der kommenden Gottestaten bringt Bewegung in die bestehenden Verhältnisse.

7. Das Ziel ist die Gemeinschaft der durch Ausschüttung des Geistes Gottes befreiten Herren und Knechte. Denn beide bedürfen der Befreiung durch unmittelbare Gotteserkenntnis (Joel 3, 1 f.; Mal 3, 23 f.; Gal 3, 28; Kol 3, 22—4, 1).

In dieser biblisch angezeigten Richtung weiterzudenken, ist Aufgabe heutiger Theologie für die Welt.

„Orthodoxie und Orthopraxie“

Überlegungen zur Struktur des christlichen Glaubens¹

Von Prof. Dr. Theodor Schneider, Mainz

Der erste Teil des Themas, das Schlagwort, das in Anführungszeichen steht, ist ohne Zweifel ein sprachlicher Zwitter: Orthopraxie, in lautlicher Analogie zu dem gebräuchlichen Orthodoxie gebildet, wurde meines Wissens zuerst von Johann Baptist Metz ins Gespräch gebracht, in dieser Formulierung auch von Otto Semmelroth aufgegriffen in einem Aufsatz in *Geist und Leben*². Piet Schoonenberg schrieb kürzlich statt dessen „Orthodoxie und Orthopraxis“³. Geläufiges Pendant zu Praxis ist nun wiederum nicht „Doxie“ sondern Theorie. Orthotheorie würde aber das Gemeinte bis zur Unkenntlichkeit verfremden, nicht mehr erkennen lassen, daß es um eine Fragestellung innerhalb des christlichen Glaubens geht. Schon diese kurzen Andeutungen zu einer sprachlich unbefriedigenden Begriffsbildung lassen erkennen, daß auch das Gemeinte — und darauf käme es ja in erster Linie an und nicht auf einen neuen Begriff — undeutlich ist und schillert.

Wie innerhalb des Christlichen Lehre und Leben, Reden und Tun, Theorie und Praxis voneinander abhängen, miteinander zu tun haben und jeweils zu bewerten sind, das wird in der gegenwärtigen Situation recht unterschiedlich beurteilt. Es ist nicht zu verkennen, daß in der Auseinandersetzung mit marxistischen Gedanken auch in theologischen Überlegungen der Praxis oft ein erheblicher Vorrang zuerkannt wird, daß angesichts der bedrückenden Lage ganzer Kontinente und einer völlig unzureichenden christlichen Praxis der Wunsch nach revolutionärer Gewalt die traditionelle kirchliche Lehre völlig in Frage stellt. Solchen Theologien der Praxis, wie sie Georg Muschalek in seinem jüngsten Aufsatz etwas pauschal angreift⁴, stehen aber immer noch und immer wieder Äußerungen gegenüber, die einseitig und exklusiv von einer engverstandenen Orthodoxie her argumentieren, denen jeder Versuch einer theologischen Neu-

¹ Das Folgende ist der Text einer Gastvorlesung vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz am 18. Juni 1971.

² Vgl. O. Semmelroth, *Orthodoxie und Orthopraxie*. Zur wechselseitigen Begründung von Glaubenserkenntnis und Glaubenstun: *GuL* 42 (1969) 359 bis 373.

³ Die Antwort der Theologen, Düsseldorf 1968, 29—34.

⁴ G. Muschalek, *Die theologische Wahrheit zwischen Theorie und Praxis*: *ZKTh* 93 (1971) 129—147.

interpretation und einer ungewohnten Praxis von vornherein verdächtig erscheint. — Die momentane Effizienz zum alleinigen Maßstab der Lehre machen zu wollen, bedeutet faktisch sich selbst die Augen auszustoßen. Aber das in der jeweiligen Situation notwendige praktische Verhalten an einem ein für allemal festgelegten Katalog orthodoxer Sätze ablesen zu wollen, treibt in die Isolierung, und verurteilt solche „Anweisung“ zu völliger Bedeutungslosigkeit.

Die folgenden Überlegungen wollen das schlagwortartige Thema nicht inhaltlich bedenken, also keinen Maßstab zur jeweiligen kritischen Beurteilung von Orthodoxie und Orthopraxie erarbeiten, sondern vom Formalen her über das Verhältnis beider nachdenken, gewissermaßen über die Bedeutung und Funktion des Wörtchens und reflektieren. Bildlich gesprochen: Wir suchen nicht die verschiedenen Gewichte, die in die beiden Waagschalen rechts und links zu legen sind, sondern versuchen zu erkennen, wie eigenartig beide Schalen durch den Waagbalken miteinander verbunden sind: Wie ist die Verbindung zwischen Rechtgläubigkeit und Glaubensvollzug? — Oder kann man Orthopraxie, den Versuch christlich zu leben, nicht mit Glaubensvollzug wiedergeben? — Läßt sich von Rechtgläubigkeit reden unter Absehung vom praktischen Glaubensvollzug? — Verbindet das und Plan und Ausführung, theoretischen Entwurf und Realisierung? — Aber ist Rechtgläubigkeit ein Plan? — Oder ist die Praxis die Berechtigung dafür, daß vor „Doxie“ orthós gesetzt werden kann? — Woher ist andererseits ein Maßstab zu gewinnen, mit dem christliches Verhalten als recht, als rechte Praxis zu beurteilen ist, wenn nicht von der Theorie, von der orthodoxen Lehre her?

Semmelroth hat in dem schon erwähnten Aufsatz „Orthopraxie“ so weit gefaßt, daß damit alles sachbezogene, sachgerechte menschliche Handeln im autonomen weltlichen Bereich gemeint ist, dem als Orthodoxie die richtig konzipierte und interpretierte Glaubenslehre gegenübertritt. Auf diese Weise kommen umfangreiche grundsätzliche Fragen ins Spiel, nach der Schöpfungstheologie, nach dem Verhältnis von Natur und Gnade, von Kirche und Welt. Unser Ausschnitt soll kleiner sein. Bildlich: Nicht das ganze Gefüge der Waage, sondern die Art wie die Schalen aneinander hängen. Gibt es etwas, das man rechten Glauben nennen könnte ohne das unmittelbar folgende „und“? Was heißt Orthodoxie im vollen theologischen Verstand?

Man könnte der Meinung sein, daß das doch inzwischen im Laufe einer langen theologischen Tradition hinreichend geklärt sei. Das Neue Testament kennt zwar nicht den Ausdruck Orthodoxie (es gebraucht ja im Gegensatz zum profanen Griechisch das Substantiv *Doxa* nie im Sinne von Meinung, Glaube, es kombiniert auch das Verbum *dokéo* nirgendwo mit

dem Adverb *orthōs*⁵), aber die Sache selbst kommt doch recht deutlich ins Wort, wenn etwa in den Pastoralbriefen die „Überlieferung“, die „Lehre“, die *καλὴ διδασκαλία*, die „rechte, gesunde Lehre“ den Verantwortlichen eingeschränkt und ans Herz gelegt wird⁶. Diese Lehre wollte Cyrill von Alexandrien († 444) erläutern in seinen Schriften „Über den rechten Glauben“ an das Kaiserhaus⁷. Etwa dreihundert Jahre später gab Johannes von Damaskus seiner ausführlichen Lehrdarstellung den Titel *ἐκθέσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*⁸. Zum rechten Verständnis dessen, was mit Glauben gemeint ist, haben die Konzilien von Orange und Trient sich thematisch geäußert und das 1. Vatikanum schließlich eine wohldurchdachte Definition vorgelegt. Ein auf rechte Weise Glaubender, ein Rechtgläubiger ist demnach, wer sich durch die Gnade Gottes antreiben läßt, auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin anzunehmen, zu glauben, daß das von Ihm Geoffenbarte wahr ist⁹. Nur wenige Jahre nach dieser Definition schrieb Matthias Josef Scheeben kommentierend: „Unter Glauben im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes versteht man ein festes Fürwahrhalten oder ein entschiedenes Urteil des Geistes, welches sich nicht auf eigene Einsicht oder Kenntnisaufnahme von dem Gegenstande desselben, sondern auf die uns kundgetane Einsicht oder Kenntnis anderer intelligenter Wesen stützt“¹⁰. Und „um das Wesen des Glaubens im eigentlichen Sinne ungetrübt und in seiner ganzen Tiefe zu erfassen“, muß nach seiner Meinung vor allem auch „das Verhältnis desselben zu seinem Gegensatze, dem Wissen näher bestimmt werden“¹¹. Die zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem Rationalismus prägte also in auffälliger Weise die damalige Beschreibung des rechten Glaubens und des Phänomens Offenbarung. „*Ea, quae revelata sunt*“ klingt nicht nur sehr sachhaft, sondern ist tatsächlich so gemeint: „Materialobjekt des Glaubens sind die geoffenbarten Wahrheiten ... alles das, wofür die Autorität des offenbarenden Gottes eintritt“, schrieb Josef Trütsch noch 1960, wenngleich nicht ohne den ergänzenden Hinweis: „Wenn der Glaube von der personalen Antwort auf den mich anrufenden Gott her definiert würde, so würde die Annahme

⁵ Vgl. Kittel / v. Rad, *dokéo, dóxa*: ThWNT II, 235—258.

⁶ Vgl. 1 Tim 1, 10; 4, 6; 4, 16; 6, 20. 2 Tim 1, 12; 1, 14; 4, 3. Tit 1, 9; 2, 1.

⁷ Vgl. Migne, PG 76, 1133—1420. — Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini, *De recta fide ad Imperatorem; De recta fide ad Principissas; De recta fide ad Augustas*; ed. Ph. Ed. Pusey, Brüssel 1965.

⁸ Vgl. Migne, PG 95, 790—1228. — Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, *Versions of Burgundio and Cerbanus* ed. E. M. Buytaert, Franciscan Institute Publications 8, St. Bonaventure N. Y. 1955.

⁹ Vgl. DS 3008.

¹⁰ M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik I*, Freiburg 1873, 269 f. (1959, 287).

¹¹ A. a. O. 270 (1959, 288).

von Wahrheiten zwar nicht eliminiert, aber anders akzentuiert¹². „Wie sähe eine solche andere Akzentuierung aus? „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen . . . Dem offenbarenden Gott ist der Gehorsam des Glaubens zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit.“ Das sind Sätze der Konstitution „Dei Verbum“ des letzten Konzils¹³, das eine breite Neubestimmung auf den personalen Aspekt des Glaubens einbezieht. Glaube als Gläubigkeit hat Hermann Volk sein Büchlein genannt¹⁴, in dem er die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und den Glauben entsprechend als Antwort des Menschen mit sich selbst beschreibt. Der mitten auf dem See aus dem Boot steigende, auf Jesus zugehende Petrus ist das eindrucksvolle Bild für den wahrhaft Gläubigen. Die Grundgestalt des Glaubens als Stellungnahme gegenüber anderen Personen laute nicht „Ich glaube etwas“ sondern „Ich glaube an dich“, das hat vor allem Heinrich Fries in seinen Publikationen mehrfach herausgestellt¹⁵. Die Grundgestalt des Du-Glaubens als eines ganzheitlich personalen Aktes entfaltet sich vom „Ich glaube an dich“ hinein in das „Ich glaube dir“. Denn dieser Du-Glaube als Ja zur Person, zur Liebe des sich selbst mitteilenden Gottes umgreift natürlich die Art und Weise wie uns diese Liebe Gottes erfahrbar und zuteil, bekannt und mitgeteilt wird. Der Aussage-Glaube gründet im Du-Glauben, der Du-Glaube artikuliert und bewährt sich im Aussage-Glauben. Diese beiden Aspekte durchdringen sich völlig in unserem Ja zum inkarnierten Wort Gottes: Unsere Annahme der Botschaft Jesu meint eben nicht nur die Annahme seiner Worte, sondern die Annahme seiner selbst als Wort, des nicht nur Verkündigenden, sondern Verkündigten, Annahme also nicht nur dessen, was er sagt und tut, sondern dessen, was Gott mit ihm sagt und tut, Annahme seines Schicksals der Erniedrigung und Erhöhung als eigentlicher Kundgabe der Zuneigung Gottes zu uns Menschen. Annahme des Schicksals Jesu als des Ausdrucks der Nähe des Vaters zu uns aber dann doch immer wieder als Annahme des gepredigten Wortes und der sakramentalen zeichenhaften Vollzüge.

Der ursprünglichen Einheit des Phänomens Glaube widerspricht es gewiß nicht, wenn durch die theologische Reflexion einzelne Aspekte hervorgehoben und besonders behandelt werden, wenn nur nicht wichtige

¹² J. Trütsch, Glaube, II Dogmengeschichtlich: LThK IV, 21960, 920; 919.

¹³ Vaticanum II, Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione, Nr. 2,5.

¹⁴ Mainz 1963.

¹⁵ Vgl. H. Fries, Glauben-Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems, Berlin 1960; H. Fries, Der Glaube als Erkenntnis und Tat: L. Reinisch, Theologie heute (München 1961) 17—31; H. Fries antwortet E. Simons, Was heißt Glauben? Glaubensverständnis in einer säkularisierten Welt. Theol. Interview 5, Düsseldorf 1969.

Züge in Vergessenheit geraten und der Teilaspekt für das Ganze ausgegeben wird. Nicht zuletzt um die Gefahr einer solchen Engführung zu vermeiden — die ja auf allen Gebieten des Glaubens und der Theologie immer gegeben ist, einfach auf Grund der Tatsache, daß wir als einzelne und als Kirche einer bestimmten Zeit manche Wahrheiten überbetonen und andere vernachlässigen — nicht zuletzt um gegenüber der Gefahr eines so auswählenden Vorgehens die Breite der biblischen Botschaft zu erhalten, haben doch wohl die Bischöfe des letzten Konzils die dogmatische Methode der letzten 200 Jahre umgestoßen. Statt des traditionellen, aber doch relativ jungen methodischen Dreischritts: Offizielle kirchliche Lehre, Aufweis aus Schrift und Tradition und spekulative Durchdringung wünschen sie nun auch von der dogmatischen Theologie, daß sie zuerst die biblischen Themen selbst vorlege und dann erst deren Weg durch die Geschichte bis zu uns verfolge, um für unsere heutigen Probleme Lösungen zu finden angesichts des ursprünglichen christlichen Zeugnisses¹⁶. Natürlich kann auch diese Methode unsere grundsätzliche Geschichtlichkeit nicht überspringen, keine Schriftunmittelbarkeit erzeugen, die Prägung durch unseren geistes- und kirchengeschichtlichen Standort nicht aufheben. Aber vielleicht läßt sich durch eine solche dauernde Rückfrage an den Ursprung doch noch am ehesten erreichen, daß unser gläubiges Bewußtsein, unsere Rechtgläubigkeit nicht allzu sehr unter Entartung oder zunehmender Auszehrung leidet.

Angesichts der Korrekturen durch Theologie und Konzil an den Einseitigkeiten des vergangenen Jahrhunderts könnte man den Eindruck haben, die *fides qua* sei gegenüber der extremen Betonung der *fides quae* wieder voll zur Geltung gebracht, die Ergänzung des stark intellektualistischen Akzentes in der Beschreibung des Glaubens durch den Gedanken der personalen Beziehung habe das Ganze wieder ins Gleichgewicht gebracht. Ist das, wenn auch nur in Umrissen ein rundes Bild? Läßt sich nicht doch auch der Glaubensakt und Glaubensvollzug, das augustinische Ineinander von *fides qua* und *fides quae* noch einmal sehr einseitig deuten, existentiell zwar aber verinnerlicht, individualisiert, gewissermaßen „pietistisch?“ Wenn wir heute von verschiedenen Seiten heftig und oft unangenehm hartnäckig gefragt werden nach der praktischen Relevanz unseres Glaubens, steht bei den Fragenden aber doch fast immer der Gemeinschaftsbezug, die gesellschaftliche Funktion, die konkrete geschichtliche Auswirkung im Blick. Läßt sich auch für diesen Gesichtspunkt von den theologischen Grundlagen her etwas einbringen? Ich möchte vorschlagen, daß wir dem methodischen Hinweis des Konzils folgend uns noch einmal zurückwenden an die Heilige Schrift.

¹⁶ Vgl. Vaticanum II. Decretum de institutione sacerdotali, nr. 16.

Im 11. Kapitel des Hebräerbriefts zieht eine Phalanx von Glaubensvorbildern aus dem alten Testament auf, eine „Wolke von Zeugen“ wie es dort heißt. Und wenn dort an konkreten Schicksalen Glauben als „Feststehen im Erhofften“ durchgängig beschrieben wird als Verhalten, als Tun, als Bestehen ausweglos scheinender Situationen, als Sich-auf-den-Weg-machen, als Durchhalten, als beharrliche Suche nach der endgültigen Heimat, nach der Stadt, die Gott selbst bereitet, wenn dort im Glauben empfangen, geboren, gekämpft, geopfert und blutig gestorben wird, dann klingt das auf Anhieb alles so anders und soviel konkreter, daß man hoffen kann eine Rückfrage an den vollen Wortlaut der Gläubigkeit im Alten Bund würde fruchtbaren Wurzelgrund auch für unsere heutige christliche Gläubigkeit zutage bringen, weil diese konkreten Gestalten des Glaubens ja doch in den neuen Bund eingebracht und aufgehoben sind. „Aufheben hat in der Sprache den doppelten Sinn“, schreibt Hegel in der Wissenschaft der Logik, „daß es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes¹⁷“. Ist die ins neue Testament aufgehobene altbundliche Erfahrung eines geschichtlich konkret vollzogenen Glaubens in unserem heutigen Denken und Sprechen vom Glauben anwesend, wirklich bewahrt?

An dieser Stelle wäre ein mögliches Mißverständnis abzuwehren: Ich schließe mich nicht der Meinung an, die in einer voreiligen Verkürzung behauptet, das Alte Testament sei einfachhin „Orthopraxie“. Ich wehre mich auch gegen Martin Bubers überzeichnende Konstruktion zweier sich ausschließender Glaubensweisen, in der er die Vertrauens- und Gehorsamshaltung des Alten Testaments auf der einen Seite dem fürwahrhaltenden Christusglauben auf der anderen Seite gegenüberstellt¹⁸. Denn einerseits kommt doch die Dimension des existentiellen Vollzuges auch bei der neutestamentlich-christlichen Beschreibung des Glaubens so stark ins Spiel, daß gelegentlich — wenn auch hier gegen den biblischen Befund — sogar das genaue Gegenteil behauptet wird, das angebliche Fehlen einer inhaltlichen Füllung des Glaubensbegriffes. Auf der anderen Seite hat etwa der Aufsatz von Herbert Haag über „Glaube und Dogma im Alten Testament und im Judentum¹⁹“ noch einmal zusammengefaßt, wie im Hintergrund auch der tätigen alttestamentlichen Gläubigkeit bestimmte formulierbare und formulierte Glaubensinhalte stehen, die sich ja im Laufe der Zeit zu ausgesprochenen Bekenntnistexten verfestigt haben. Es

¹⁷ Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Bd. 5, 114.

¹⁸ M. Buber, Zwei Glaubensweisen, Werke Bd. I, München-Heidelberg 1962, 651—782.

¹⁹ In: Sartory (Hrsg.) Entdeckungen im Alten Testament oder die vergessene Wurzel (München 1970) 67—76.

kann also keineswegs darum gehen, nun das inhaltliche, erkenntnishafte, bekenntnishafte Moment im Glauben abzuwerten, Gläubigkeit zu formalisieren. Gerade wenn Glaube die Grundentscheidung über unser Heil und Unheil meint, muß der Bezugspunkt dieser existentiellen Entscheidung (wenigstens grundsätzlich) immer auch beschreibbar, formulierbar, in Worte zu fassen sein, in menschliche, verstehbare Worte mit einem angebbaren Sinn (wenngleich hier erst recht, wie bei aller menschlichen Artikulation ein Rest bleiben wird, der begrifflich nicht voll einzuholen ist). Glaube, Gläubigkeit, christliche Rechtgläubigkeit hat immer auch in entscheidender Weise mit Fürwahrhalten von Wahrheiten zu tun.

Aber genau an dieser Stelle wäre es hilfreich, mit den Gläubigen des Alten Bundes zu fragen: Was ist Wahrheit? Was heißt Fürwahrhalten? Weil ich glaube, daß hier das Zueinander von Orthodoxie und Orthopraxie in den Blick kommen kann, möchte ich im Anschluß an Gedanken von Walter Kasper²⁰ hier etwas ausholen.

Unser abendländisch-landläufiges Verständnis von Wahrheit, das ja erheblich vom Gedanken der A-letheia, der Entbergung, dem Hervorkommen des verstellten, verborgenen Seinssinnes beeinflusst ist, und fast noch stärker von der aristotelischen Konzeption der Urteilmwahrheit, der relativ stark formalisierten „*adaequatio intellectus ad rem*“, sich weithin orientiert am Modell der Richtigkeit — ein solches Verständnis von Wahrheit erlebt eine ausgesprochene Überraschung, wenn es die Bedeutungsbreite des hebräischen Wortes *ʾāmāth* wahrnimmt. Schon die Tatsache, daß *ʾāmāth* in der LXX nicht nur mit *alētheia* übersetzt wird, sondern auch mit *pistis* und mit *dikaïosyne* wiedergegeben werden kann, macht darauf aufmerksam, daß wir uns plötzlich in einem ganz anderen Begriffsfeld bewegen. Wahrheit, die auch Treue und Gerechtigkeit heißen kann, bewegt sich unmittelbar im Bereich des Verhaltens. In den Wörterbüchern wird die Bedeutung dieses vielschichtigen Wortes angegeben mit: Festigkeit, Beständigkeit, Gewißheit, Sicherheit. Als moralische Eigenschaft meint es Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit, Treue. In späteren jüdischen Texten, die schon eine stärkere Berührung mit griechischem Denken verraten, kann es auch das Wahrsein eines Tatbestandes im uns geläufigen Sinn beschreiben. Aber gerade diese aus dem Zusammenhang erkennbare Bedeutungsverschiebung macht darauf aufmerksam, daß die eigentliche Wurzel dieses Wahrheitsbegriffes und Wirklichkeitsverständnisses nicht so sehr ein sehendes Erkennen ist, sondern ein erfahrendes Innewerden, nicht ein Freilegen dessen, was ist, sondern ein Wahrnehmen dessen, was geschieht. Das Verbum *ʾāman*, von dessen Stamm sich *ʾāmāth* herleitet, und das ebenfalls mit sicher-sein, zuverlässig-sein umschrieben wird, ist

²⁰ Vgl. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 58—109.

inhaltlich so allgemein, so weit, so formal, daß es in seiner Aussage entscheidend erst durch das Subjekt bestimmt wird. 'Aman sagt also gewissermaßen, daß eine Sache so ist, wie erwartet, daß die Merkmale einer Sache so sind, daß sie sich als die erweist, die sie zu sein vorgibt. Dinge und Personen sind dann fest und sicher (und also wahr!) wenn sie sich bewähren, wenn sie die in sie gesetzten Erwartungen erfüllen, das ihnen entgegengebrachte Vertrauen rechtfertigen. Dadurch kommt in den hebräischen Wahrheitsbegriff eine ganz eigenartige zeitliche Erstreckung, ein ausgesprochener Geschehenscharakter. Es handelt sich nicht so sehr um etwas, das von Natur aus so sein muß, sondern um etwas, das sich ereignet oder ereignen wird. Wahrheit ist nicht etwas, was jeweils hinter der Erscheinung der Dinge verborgen lag und nun für immer hervorgeholt ist, sondern was sich im Laufe der Zeit als wirklich, als tatsächlich, als sicher erfahren läßt. „Der Gegensatz zur Wahrheit wäre ... nicht eigentlich die Täuschung, sondern wesentlich die Ent-täuschung²¹.“ Was nicht enttäuscht, was Dauer, Bestand und Zukunft hat, das ist treu, das ist wahr. Und genau deshalb ist Wahrheit, 'ämāth, ein wesentliches Kennzeichen des treuen, mächtigen, ewigen Gottes, der die Tatsächlichkeit seiner zugesagten Treue erweist durch erfüllende geschichtliche Taten. Das in die geschichtliche Bewährung ausgesetzte Wort, das die erfahrenen Großtaten Gottes erinnert und wachhält, wird gerade dadurch zur Verheißung, daß es den von Gott bereits gewährten Halt auch in die ungewisse Zukunft hinein verlängert. Auch unser Amen-Sagen, unsere Annahme und Bestätigung dieser Zuverlässigkeit und Treue Gottes meint ja nicht einfach eine Bestätigung des Vergangenen, Perfekten, sondern sagt: So sei es, so soll es sein, hebt also immer den Blick über das bereits Erfahrene hinaus auf die noch ausstehende endgültige Erfüllung der schon angebrochenen Zukunft. Denn auch und gerade das entscheidende Aufleuchten der Wahrheit und Zuverlässigkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi, den Paulus im zweiten Korintherbrief (1, 20) das „Ja und Amen Gottes zu uns“ nennt, ist eine Erfüllung der gegebenen Zusage Gottes, die selbst wieder über sich hinausweist auf ein letztes Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit und Treue, die nur auf dem Wege der geschichtlichen Bewährung empfangen werden kann. Wahrheit tut sich kund als Treue, als Zuverlässigkeit, als geschichtliches Sichverhalten, als Handeln Gottes, scheint auf im Geschehen und ist bewahrt im deutenden Wort. 'Ämāth hat also in seine formalbegriffliche Struktur genau diese Erfahrung aufgenommen: Die Zusage Gottes, prophetisch angesagt als verheißenes Zukommen, als eröffnete Zukunft, wird bestätigt in geschichtlichen Ereignissen, welche selbst wiederum vorausweisen auf eine endgültige, offen-

²¹ H. v. Soden, Was ist Wahrheit: Urchristentum und Geschichte I (Tübingen 1951) 10.

kundige, letzte Bestätigung am Ende aller Geschichte. Das Erfahrene wird bewahrt zur künftigen Bewährung und endgültigen Gewährung. Wahr im Sinne dieses biblischen Denkens ist also, was sich in der Geschichte bestätigt als das, was es zu sein beansprucht, was sich im Geschehen, im Wort und Werk als zuverlässig und tragfähig herausstellt, was sich bewährt. Vielleicht ist hier der Hinweis angebracht, daß es nicht darum gehen kann in Schwarz-Weiß-Malerei das griechisch-philosophische Wahrheitsdenken als kosmologisch-ungeschichtlich zu deklarieren und dem existentiell-geschichtlichen Denken der Bibel einfach gegenüberzustellen. Gewiß sind die Akzente unterschiedlich. Aber auch die philosophisch gedachte Entbergung der Seinswahrheit, das Zusichselberkommen der Seinswahrheit in der Urteilswahrheit, enthält ja ein Moment des Vollzuges, des Geschehens, der Erstreckung. Vermutlich ist der Unterschied, den es hier zu erkennen gilt, besser mit den Worten Vergangenheit und Zukunft zu umschreiben. Dem abendländisch-philosophischen Denken geht es vor allem um das Zusichselbstkommen dessen, was immer schon ist und war. Das innerste Wesen der Dinge ist ihr Ge-wesen-sein. Ein Grundwort des biblischen Wirklichkeitsverständnisses ist hingegen das Wort „neu“: Das neue Herz, der neue Geist (Ez 11, 19), der neue Bund (Jer 31, 31), die neue Stadt (Off 21, 9—22, 5), der neue Name (Off 2, 17), das neue Lied (Ps 32, 3; 39, 4; Off 5, 9). Dies Neue ist deshalb möglich, weil es Gott selbst ist, der auf uns zukommt, der sich kundtut und verheißt mit all dem Überraschenden, Unplanbaren, Unberechenbaren, mit all dem, was man nicht einfach erinnern kann, weil es immer auch das noch nie Dagewesene ist. So entsteht tatsächlich, wie Jürgen Moltmann geschrieben hat, eine gewisse „Seinsinkongruenz im hoffenden und vertrauenden Bewußtsein“, eine besondere „*inadaequatio intellectus et rei*“²², weil immer bereits mehr angesprochen und zugesagt wird, als jetzt schon da ist, weil das eigenartige dialektische Ineinander von Schon und Noch-nicht, von Verheißung und Erfüllung für diese Sicht von Wahrheit konstitutiv ist.

Insofern das verheißende Wort Gottes an uns immer auch die Proklamation seiner Herrschaft ist, immer auch die Aufrichtung eines Anspruchs an uns, der Aufruf, sich einzulassen auf diese Treue Gottes, deshalb hat diese Wahrheit eine innere Nähe zu Satzung und Recht, ist das „*donum*“ immer auch *mandatum*, der Indikativ ein Imperativ, die Wahrheit etwas, das vollzogen werden soll, das angenommen und „verifiziert“ werden muß, indem es getan wird. Die klassische Formulierung des Isaías gegenüber Achaz: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ — „wenn ihr keinen Stand fasset, werdet ihr nicht Bestand haben“ (Is 7, 9), macht ja darauf aufmerk-

²² J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1968, 107.

sam, daß ein wichtiges Verbum, mit dem im alten Testament nun Glaube ausgedrückt wird, (*hă^{ae}min*) wiederum vom Stamm *'āman* abgeleitet ist. So kommt auch unmittelbar beim Wort Glauben jenes eigenartige Auslangen nach vorn ins Spiel, das Moment der Bewährung, des Verhaltens, des konkreten Vollzuges. Dieses Tun ist nicht abgeleitete Konsequenz, sondern die Gestalt des Glaubens selber. Gläubigkeit vollzieht sich als Lebensgeschichte, der Ruf Gottes hat dem Glaubenden schon jetzt eine neue Lebensrichtung gegeben, er lebt als Pilger, hat sich auf die Bewährung eingelassen, aufgemacht auf den Weg der Wahrheit Gottes²³. Glauben heißt auch neutestamentlich zu ihm kommen, ihm nachfolgen, sich mit ihm auf den Weg machen, ihn selbst als Weg annehmen, seine Wahrheit als Lebensweg gehen. Von daher ist es eigentlich nicht verwunderlich, daß das mit Glauben Gemeinte auch als Liebe beschrieben werden kann. Das „*ergon*“, das wir zu tun haben, nach dem die Juden Jesus fragen, ist: „glauben an den, den der Vater gesandt hat“ (Jo 6, 29). „Das Tun der Wahrheit ist die tatkräftige Annahme und Verwahrung der Angebote der Wahrheit“ schreibt Heinrich Schlier angesichts des johanneischen Ausdrucks *τηρεῖν... τὰς ἐντολάς*²⁴. Diese Annahme vollzieht sich im „Wandel“, die Wahrheit tun heißt in ihrem Lichte wandeln. Der Wandel im Licht aber ist ein Wandel in der Liebe. Die innere Kohärenz von Glauben und Liebe besteht also nicht nur in der Tatsache, daß nur der wahrhaft selbstlos lieben kann, der sich selbst als geliebt erfährt, der an Gottes Liebe glaubt, der Resignation und Verzweiflung dadurch besiegt, daß er die zuvorkommende Liebe Gottes zu uns Sündern annimmt²⁵. Der Glaube selbst ist unmittelbar der Versuch, auf Gottes erfahrene Zuneigung liebend zu antworten. Glaube in seiner vollen Gestalt ist Selbsthingabe, ist Liebe. Das „*ergon*“, das Tun des Glaubens, die Annahme des Angebots Gottes ist die Annahme des Zentralgebots der Liebe, an dem das ganze Gesetz und die Propheten hängen. Auch die Bundescharta des Dekalogs als das Zeugnis der gegenseitigen Treueerklärung, als das Aufeinandertreffen von Wahrheit und Glaube hat die Gestalt des Vollzuges, der Liebe. Nicht nur Herr, Herr sagen, sondern den Willen des Vaters tun, Frucht bringen, das Wort hören und tun und dadurch das Haus des Lebens auf Felsen bauen... all diese biblischen Wendungen bringen die Dimension des Geschichtlich-Konkreten ins Wort, in welcher der Glaube in Entsprechung steht zum hebräischen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis. Dieses Verhältnis hat Paulus umschrieben mit *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal 5, 6). Aber vielleicht wird es am deutlichsten und

²³ Vgl. J. Alfaro, Glaube: Sacramentum Mundi II (Freiburg 1968) 409.

²⁴ H. Schlier, Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit: Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 277 f.

²⁵ Vgl. J. Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München 1966, 59–63.

konsequentesten vom Jakobusbrief ins NT eingebracht und aufgehoben. Denn nach ihm ist das besondere Signum der Glaubensexistenz die Haltung der *hypomoné*, der geduldigen Bewährung. Das selbstverständliche Vertrauen auf die Macht Gottes manifestiert sich, verwirklicht sich in den Werken der Liebe: Glaube, der nicht im Tun wirksam ist, ist für sich selber tot.

„Wir Christen sind auch Juden“, könnte man mit Pius XII. sagen angesichts der Tatsache, daß hier die wesentlichen Elemente des jüdischen Glaubensverständnisses, das feste Vertrauen, die Verwirklichung im Tun, die Heiligung des konkreten Lebens als kostbares Erbe im Jakobusbrief der Kirche übergeben werden²⁶.

Welche gedanklichen Schritte haben wir bis hierher getan? — Nach einer umrißhaften theologischen Beschreibung des christlichen Glaubens haben wir den methodischen Hinweis des 2. Vatikanums aufgegriffen, und in der biblischen Darstellung des Glaubens eine bestimmte Färbung besonders ins Auge gefaßt, die vom Alten ins Neue Testament übergeht, allerdings durch die abendländische Tradition ziemlich übermalt worden ist: Die geschichtlich-konkrete Erstreckung der Wahrheit, ihren Charakter der angebrochenen Verheißung, der eröffneten Zukunft — und das Eingehen auf diesen Gottesweg, die als Tun, als Lebensvollzug, als Liebe beschriebene Antwort des Glaubens.

Dieses Zurückfragen ins jüdische Kolorit unserer Gläubigkeit ist nicht gemeint als ein historisierendes Rückwärtsgehen, Zurückgreifen auf alte, inzwischen überlagerte Vorstellungen von Wahrheit und Glauben, sondern geht aus von der Überzeugung, daß der auf diese Weise damals Erfahrene und ins Wort Gebrachte nie der Vergangene, sondern immer der Lebendige, Gegenwärtige und Künftige ist, und daß diese Sprache des Glaubens eine Wirklichkeitserfahrung eingefangen hat, die unserem Denken und Verstehen vorgegeben ist. Denn dieses Sprechen ist ja doch die Weise, wie uns Sein Ruf konkret erreicht, also gewissermaßen Sein und unser Sprachspiel, das Sprachspiel des Bundes, die Terminologie Seiner Verbindung mit uns.

Damit hätten wir nun eine gewisse Möglichkeit gewonnen, auf die anfangs gestellte Frage eine Antwort zu versuchen, die Bedeutung des Wortes und zwischen Orthodoxie und Orthopraxie anzusprechen. Die Rückfrage auf die Ur-Kunde unseres Glaubens gibt uns die Möglichkeit eine gefährliche Aufspaltung unseres Denkens und Redens aufzufangen. Es geht nicht um zwei verschiedene Bereiche, es geht nicht um zwei

²⁶ Vgl. F. Mußner, Der Jakobusbrief, Freiburg 1967, 133—136.

deutlich unterschiedene selbständige Größen, sondern um zwei Seiten ein und desselben spannungsreichen Sachverhalts, in dem das „und“ erscheint wie die Kopula in einem analytischen Urteil. Vereinfachend gesagt: Das „und“ vertritt die Stelle eines spannungsgeladenen, dynamischen Gleichheitszeichens, ist Ausdruck einer ständigen wechselseitigen Bewegung, eines im Hin und Zurück sich vollziehenden Prozesses. Denn die geglaubte Wahrheit hat geschichtliche Dimension, verwirklicht sich im Geschehen, sie vollzieht sich aber gerade im gläubigen konkreten Vollzug eines christlichen Lebens.

Lehre ist nicht gleich Leben, Wissen ist nicht schon Handeln, aber Gläubigkeit, Rechtgläubigkeit kann nie nur Lehre sein, ist nie nur in Sätzen anwesend. Sie ist recht erst dadurch, daß sie vollzogen wird, konkret wird. Andererseits gibt es Handeln, Handlung, Aktion in vielfacher Ausprägung, aber rechtes Handeln, Recht-tun, setzt die Richtung des Weges voraus, schließt die bewußte Ausrichtung ein, ist ohne das Geschenk der lichtenden Erkenntnis blind und auf dem Irrweg. So könnte man auch sagen, das beiderseitige orthos bewirke die eigentliche Verklammerung. „Orthodoxie“ allein mag gute Lehre sein und heißen, ist aber nie „Rechtgläubigkeit“. „Orthopraxie“ allein mag ein zweckentsprechendes Verhalten benennen, ist aber ohne die Annahme des Evangeliums der Liebe, der gottgeschenkten Verheißung eine zur Unkenntlichkeit verstümmelte Religion.

Angesichts mancher verbissenen christlichen Aktivitäten unter jungen Menschen, die oft ganz unvermittelt in Resignation und Ungläubigkeit umschlagen können, ist die Gefahr einer neuerlichen Vergesetzlichung unseres Glaubens deutlich zu sehen, eines christlichen Leistungsdenkens, das Vollzug mit „Werk“, Leben mit Machen verwechselt und notwendigerweise in die Erfahrung der totalen Vergeblichkeit führen muß. Denn der Sinn des Ganzen wird von uns empfangen und nicht gemacht. Aber für nicht weniger gefährlich als eine solche Verkennung der Gnadenhaftigkeit des christlichen Glaubens halte ich den Versuch, vom vermeintlich sicheren Besitz ein für allemal fertiger Sätze her im Deduktionsverfahren Anwendungen der wahren Lehre auf die komplizierte Praxis zu dekretieren.

Ich weiß, daß wichtige Fragen unseres Zusammenhangs noch gar nicht gestellt, geschweige denn beantwortet sind. Aber unsere bruchstückhaften Überlegungen zur Struktur des christlichen Glaubens zeigen vielleicht doch, daß es nicht von vornherein aussichtslos sein muß, eine spezifisch christliche Lösung der modernen Theorie-Praxis-Problematik anzuzielen. Ebenso wichtig aber wäre, von hierher eine Hilfe zu gewinnen für die

gegenwärtige innerkirchliche Situation. Ich finde, daß hier ein Fundament ansichtig wird für ein wirkliches Miteinander, für eine tatkräftige Zusammenarbeit sowohl derjenigen, die in großer Sorge sind, die rechte Lehre würde preisgegeben, als auch derer, die befürchten, unsere gegenwärtige Art mit der Wahrheit umzugehen führe zu ihrem sicheren Vertrocknen. Denn auch hier geht es um das rechte Verständnis des „und“.

„Wer sagt, ich habe ihn erkannt, und bewahrt seine Gebote nicht, in dem ist nicht die Wahrheit. Wer aber sein Wort bewahrt, wahrhaftig in dem ist die Liebe Gottes getan“ (1 Joh 1, 4 f.).

Bildung und Geist

Die Auseinandersetzung des Erasmus von Rotterdam mit Martin Luther über die dem Menschen innewohnenden Fähigkeiten

Von Dr. Helmut Feld, Tübingen

In seiner Schrift „Abhandlung oder Diskussion über den freien Willen“¹, die auf dem Höhepunkt der berühmten Auseinandersetzung zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther, im Herbst des Jahres 1524, erschienen ist, bemerkt Erasmus, Luther messe der Bildung ein Minimum an Bedeutung bei und lege den größten Wert auf den Geist, der gelegentlich einfachen Menschen eingeben könne, was er den Weisen verweigere². Luther seinerseits hatte bereits gut zwei Jahre früher, im Mai 1522, in einem Brief an einen unbekannten Adressaten in Leipzig, im Zusammenhang einer heftigen Kritik an Erasmus geäußert: „Mächtiger ist Wahrheit als Beredsamkeit, höher steht Geist als Verstand, größer ist Glaube als Bildung“³. Luther stellt hier den Grundtendenzen der humanistischen Bewegung, dem Bildungsideal, das sich in gepflegter Sprache und philologischem Scharfsinn manifestiert, Wahrheit und Glauben als Werke des Geistes entgegen.

Die Kontroverse zwischen Luther und Erasmus ist eines der meistbehandelten Themen in der historischen und systematischen Theologie der letzten 50 Jahre⁴. Doch wurde, soweit ich sehe, bisher kaum ein Augenmerk auf die Begriffe „Bildung“ und „Geist“ gelegt, die indes, einander entgegengesetzt und gegeneinander ausgespielt, in diesem Streit keine unbedeutende Rolle spielen. Um zu verstehen, worum es geht, ist es nötig, etwas weiter auszuholen.

¹ Desiderii Erasmi de Libero Arbitrio Δ IATPIBH sive collatio, Leid. Ausg. IX, 1215–1248.

² „... praesertim cum Lutherus minimum tribuat eruditioni, plurimum Spiritui, qui nonnunquam instillat quaedam humilioribus, quae σοφοῖς illis negat (Leid. Ausg. IX, 1216 AB).

³ *Potentior est veritas quam eloquentia, potior spiritus quam ingenium, maior fides quam eruditio* (WA Br 2, Nr. 499, 12 f.).

⁴ S. z. B.: M. Richter, Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften (Leipzig 1907; Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts, 3) K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit (Leipzig 1909); A. Meyer, Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther (Paris 1909); A. Freitag, Einleitung zu Luthers Schrift „De servo arbitrio“, WA 18, 551–596 (1908); P. Kalkoff, Erasmus, Luther und Friedrich der Weise. Eine

In der evangelischen Lutherforschung ist es heute allgemeine Überzeugung, daß Luthers Beziehung zum Humanismus nur eine sehr oberflächliche gewesen ist. Man stellt fest, daß der Reformator für das humanistische Lebensgefühl, die hohe Wertschätzung des Menschen und des Humanen, überhaupt kein Verständnis hatte⁵. Dennoch ist Luthers Verhältnis zum Humanismus und zu dessen bedeutendstem Vertreter, zu Erasmus von Rotterdam, keineswegs so undifferenziert und eindeutig gewesen. Wir können vielmehr feststellen, daß Luther in den Jahren von 1516 bis 1520 ein Interesse daran hatte, sich selbst als Humanisten darzustellen und von der humanistischen Gelehrtenwelt als einer der ihren angesehen zu werden. So unterschreibt er etwa seine Briefe teilweise mit „F. Martinus Eleutherius“ (= der Freiheitliche, freiheitlich Gesinnte), indem er seinen Namen gräzisiert, wie es damals in humanistischen Kreisen üblich war⁶. (Vgl. z. B. Melancthon-Schwarzert, Kapnion-Reuchlin, Oekolampad-Hausschein.)

reformationsgeschichtliche Studie (Leipzig 1919; Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jg. XXXVII, Nr. 132); E. Lichtenstein, Luther und die Humanität. *Ev. Theol.* 10 (1950/51), 385—400; H. Bornkamm, Erasmus und Luther. *Luther-Jahrbuch* 1958, 1—20, jetzt in: *Das Jahrhundert der Reformation* (Göttingen 1961), 36—55; H. J. Iwand, Theologische Einführung zu „De servo arbitrio“, in: Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, hrgs. v. H. H. Borchardt und G. Merz (Münchener Ausgabe), *Ergänzungsreihe Bd. 1* (München 1954³. Nachdr. 1962); L. W. Spitz, The Religious Renaissance of the German Humanists (Cambridge Mass. 1963), 237 ff.; H. J. McSorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift *De Servo Arbitrio* im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition (München 1967), 258—327; B. Lohse, *Lutherdeutung heute* (Göttingen 1968), 47—60; E. W. Kohls, Die theologische Position und der Traditionszusammenhang des Erasmus mit dem Mittelalter in „De libero arbitrio“, in: *Humanitas — Christianitas*. W. v. Loewenich zum 65. Geburtstag (Witten 1968), 32—46; O. Schottenloher, Erasmus und die *Respublica christiana*. *HZ* 210 (1970), 295—323; K. Schwarzwälder, *Sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick* (München 1969; *Theol. Exist. heute*, Nr. 153); ders., *Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio*, 1525 (München 1970; *FGLP*, 10. R., Bd. 39); H. Feld, *Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief* (Wiesbaden 1971; *Veröff. d. Inst. für Europäische Geschichte Mainz*, Bd. 62), 113—126.

⁵ S. B. Moeller, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation. *ZKG* 70 (1959), S. 49.

⁶ Zum erstenmal in einem Brief, den Clemens auf den 31. Dezember 1516 datiert. Luther selbst hat das Datum: „die Sylvestri 1518.“ Dies wäre, da man das neue Jahr ab Weihnachten zählte, für uns der 31. Dezember 1517 (WA Br 1, Nr. 31). Die Unterschrift „Eleutherius“ findet sich dann unter einem Anfang November 1517 (WA Br 1, Nr. 50) und einem kurz nach dem 15. August 1518 geschriebenen Brief (WA Br 1, Nr. 87). Zum letzten Mal ist sie (in griechischer

Den Erasmus hat Luther schon damals gar nicht geschätzt, und er macht daraus in den Briefen an seine vertrautesten Freunde keinen Hehl⁷. Allerdings möchte er nicht, daß seine negative Meinung über Erasmus an die Öffentlichkeit dringt. Den Gegnern der neuen Wissenschaften, den Reaktionären, will er keine Unterstützung ihrer Gehässigkeiten geben. Andererseits kann er es sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht leisten, sich von der humanistischen Bewegung, die sich in der Person des Erasmus als ihrem Höhepunkt verkörpert, zu distanzieren⁸.

Die Kritik Luthers an Erasmus konzentriert sich auf einen einzigen Punkt. Zwar gefällt ihm die von Erasmus geäußerte Kritik an den Mißständen in Kirche und Theologie. Aber die Theologie des Erasmus führt von Christus weg. Er legt nicht genug Gewicht auf Christus und die Gnade. Das Menschliche hat bei ihm den Vorrang vor dem Göttlichen⁹. Jemand ist nicht schon deshalb ein wahrhaft gelehrter Christ, weil er Griechisch und Hebräisch kann. Augustinus, der nur eine Sprache verstand, steht als Theologe höher als der von Erasmus geschätzte Hieronymus mit seinen fünf Sprachen. Aber solche Dinge, sagt Luther, beurteilt der anders, der dem freien Willen des Menschen etwas zutraut, anders derjenige, der außer der Gnade nichts weiß¹⁰. Hier wird also der Bildung bereits etwas anderes entgegengesetzt, das Kriterium dafür ist, ob es sich um die rechte Theologie handelt.

Trotz dieser fundamentalen Kritik läßt sich Luther nach außen hin von der Woge der humanistischen Bewegung tragen, und zwar in einem

Schrift) in einem Billet an Melanchthon vom November 1518 belegt (WA Br 1, Nr. 111). Erasmus verwendet den Namen „Eleutherius“ für Luther noch am 17. Oktober 1518 in einem Brief an Johann Lang (Opus Epistolarum Des. Erasmi Rot., ed. P. S. Allen, III, Nr. 872, 21 ff.): „*Demiror, quid Eccio in mentem venerit, ut adversus Eleutherium pugnam capesseret . . .*“

⁷ Für Luthers Einschätzung des Erasmus zu dieser Zeit sind wichtig die Briefe an Spalatin vom 19. Oktober 1516 (WA Br 1, Nr. 27), an J. Lang vom 1. März 1517 (ib. Nr. 35) und an Spalatin vom 18. Januar 1518 (ib. Nr. 57). Zum Inhalt dieser Briefe s. H. Feld, o.c. S. 115 f.

⁸ *Ego denique apud eos, id est omnes, qui bonas literas vel oderunt studio vel nesciunt ignavia, Erasmus summis laudibus semper effero atque tueor quoad possum, omni industria cavens, ne evomam ea, in quibus dissentio, ne mea quoque voce suam invidiam in illum confirment. Quamquam sint quam multa, quae mihi ad cognitionem Christi longe aliena videantur, si tamen ut Theologus, non ut Grammaticus loqui debeo. Alioquin nihil eruditius, nihil ingeniosius viderit vel ipse Hieronymus, tanto praedicatus ab Erasmo praeconio. Atque hoc meum de Erasmo iudicium si alteri feceris notum, tum scias amicitiae iura te violasse* (WA Br 1, S. 133, 17 ff.).

⁹ *Humana praevalent in eo plus quam divina* (WA Br 1, Nr. 35, 19 f.).

¹⁰ *Sed aliud est iudicium eius, qui arbitrio hominis nonnihil tribuit, aliud eius, qui praeter gratiam nihil novit* (ib. S. 90, 25 f.).

sehr weitgehenden Maße. So schreibt er im Dezember 1518 an Reuchlin, er habe innerlich auf Seiten Reuchlins gestanden, als dieser zu kämpfen hatte (gemeint ist die Auseinandersetzung um die außerbiblische jüdische Literatur mit dem getauften Juden Pfefferkorn), und bezeichnet sich hinsichtlich der von ihm vertretenen Sache und der gemeinsamen Gegner als Nachfolger Reuchlins¹¹. Kurze Zeit darauf, im Januar 1519, läßt er sich durch Melanchthon dem Erasmus empfehlen¹². Ende März 1519 schreibt er dann selbst an Erasmus einen Huldigungsbrief, in dem er ihn in Humanistenmanier auf das überschwenglichste preist¹³. Eine unmittelbare (und wohl auch von Luther nicht unbeabsichtigte) Folge dieser Huldigung war der Brief, den Erasmus am 14. April 1519 an Kurfürst Friedrich den Weisen, den Landesherrn Luthers, schrieb¹⁴. Bezüglich Luthers enthält er im wesentlichen folgende Aussagen: 1. diejenigen, die gegen Luther toben, sind die bekannten Feinde der humanistischen Wissenschaft und Literatur, obgleich Luther sich nicht auf eine humanistische Bildung stützt¹⁵; 2. Erasmus kann sich zu Luthers Schriften nicht äußern, da er sie kaum gelesen hat¹⁶, aber Luthers Lebenswandel ist untadelig¹⁷; 3. es ist eine verbreitete Unsitte unter den Theologen, jemanden vorschnell in den Verdacht der Häresie zu bringen; unter dem Vorwand, den Glauben zu verteidigen, dienen diese Leute ihren eigenen Begier-

¹¹ WA Br 1, Nr. 120. *Eram ego unus eorum, qui tecum esse cupiebant, sed nulla dabatur occasio. Eram tamen oratione et voto tibi semper praesentissimus. Sed quod tunc negatum est socio, nunc cumulatissime tributum est successor.*

¹² Allen III, Nr. 910, 22: *Martinus Luther, studiosissimus nominis tui, per omnia tibi probari cupit.*

¹³ WA Br 1, Nr. 163 (S. 361 ff.); Allen III, Nr. 933 (S. 517 ff.). „*La lettre du 28 mars 1519 est la preuve évidente de l'importance que l'on attachait, à Wittenberg, à une approbation formelle et explicite d'Erasme*“ (A. Meyer, o.c. S. 25).

¹⁴ Allen III, Nr. 939.

¹⁵ Erasmus ist also der Meinung, daß Luther von seinen Gegnern irrtümlich für einen Humanisten gehalten wird. S. Allen III, 939, 56 f. Vgl. ferner: Allen III, 984, 91 ff.; IV, 1033, 219 ff.; IV, 1167, 98 ff.

¹⁶ Die Behauptung des Erasmus, er habe Luthers Werke nur flüchtig gelesen, die hier und in dem Brief an Erzbischof Albrecht von Mainz (Allen IV, Nr. 1033, 38 ff.) wiederkehrt, ist selbstverständlich fiktiv, wie Kalkoff (o.c. S. 38) richtig gesehen hat. Da Luther durch das päpstliche Breve vom 23. August 1518 offiziell zum Häretiker erklärt und der Bann über alle seine Anhänger verhängt worden war (s. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*. Freiburg 1962, I, S. 215), war das Eingeständnis, sich mit seinen Schriften beschäftigt zu haben, nicht ungefährlich. Erasmus wirft ja gerade den Gegnern Luthers vor, daß sie ihn nicht gelesen und nicht verstanden hätten (Allen IV, 1033, 75 ff.).

¹⁷ *Lutherus mihi tam ignotus est quam cui ignotissimus. Huius lucubrationes nec tueri meum est nec improbare, ut quas hactenus non legerim nisi carptim. Certe vitam hominis nemo qui novit non probat; quae cum longissime absit ab omni suspicione avariciae atque ambitionis, et morum innocentia vel apud ethnicos favorem invenit* (Allen III, 939, 66 ff.).

den¹⁸; 4. das Entscheidende am Christentum ist das christliche Leben; wenn dieses vorhanden ist, darf man jemanden nicht leichtsinnig in den Verdacht der Häresie bringen¹⁹; 5. es wird Sache der klugen Voraussicht des Fürsten sein, zu sorgen, daß nicht ein Unschuldiger unter dem Vorwande der Frömmigkeit einigen ruchlosen Menschen überantwortet werde²⁰.

Ohne Zweifel war dieser Brief für Luther und den Fortgang der Reformation von großer Bedeutung. Denn der Kurfürst wurde durch den Rat des Erasmus in seinem Wohlwollen für Luther bestärkt, und dieser konnte auch für die Zukunft mit der sicheren Protektion seines Landesherrn rechnen. Mitte Mai 1519 antwortet Friedrich dem Erasmus: „Daß er (Luther) bis heute in unserem sächsischen Gebiete verweilt²¹, haben Wir nicht so sehr dem Mann als der Sache gewährt, indem Wir von je her nichts so sehr zu vermeiden suchten, als daß die einer Belohnung Würdigen eine Strafe drückte. Und Wir werden mit Hilfe des allmächtigen Gottes nicht zulassen, daß durch unsere Schuld ein Unschuldiger der Ruchlosigkeit derjenigen überantwortet wird, die ihm nach dem Leben trachten²².“

Ich bin mir bewußt, daß das Element von Berechnung und Politik, das hier die Gestalt Luthers zu verdunkeln scheint, nicht zu dem Bild des Reformators paßt, wie es in den letzten Jahren, auch von katholischen Forschern, gezeichnet wurde: in das Bild des von seiner religiösen Bestimmung erfüllten Propheten nämlich, der unbeirrbar seinen einen geraden Weg geht. Aber die hier vorgetragenen Beobachtungen hat man

¹⁸ Allen III, 939, 72–102.

¹⁹ *Optima Christianismi pars est vita Christo digna. Quae cum suppetit, non debet esse facilis haereseos suspicio* (ib. 939, 103 ff.).

²⁰ *Haec, illustrissime Dux, eo scribo liberius, quo minus ad me pertinet causa Lutheriana. Caeterum, ut tuae Celsitudinis est Christianam religionem pietate tua protegere, ita prudentiae est, non committere, ut quisquam innocens, te iusticiae praeside, sub praetextu pietatis aliquorum impietati dedatur* (ib. 939, 118 ff.).

²¹ Bekanntlich wollte Luther nach dem Augsburger Verhör (im Oktober 1518) Wittenberg verlassen, um sich nach Paris zu begeben. S. seinen bald danach, im November 1519, geschriebenen Brief an Kurfürst Friedrich, WA Br 1, Nr. 110, 383–404 (S. 245/46); J. Köstlin — G. Kawerau, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften* (Berlin 1903²), I, 216. 219 f.; E. Iserloh, in: *Handbuch der Kirchengeschichte IV* (Freiburg 1967), 60. 62.

²² Allen III, Nr. 963, 11 ff. Vgl. hierzu: A. Meyer, o.c. S. 47: „*Frédéric approuva d'ailleurs les conseils d'Erasmus et s'y conforma: nous pouvons dire sans exagération que ce fut en grande partie à la bienveillance d'Erasmus que Luther fut redevable de cette amitié si précieuse.*“ S. dazu auch: R. Friedenthal, *Luther. Sein Leben und seine Zeit* (München 1967), S. 86.

zum Teil schon früher gemacht²³, und die Texte sprechen eine sehr deutliche Sprache. Im übrigen sind diese Bemerkungen nicht als billige Polemik und Beckmesserei gegen Luther gemeint, dessen Größe und Bedeutung als Theologe unbestritten bleibt. Aber er ist eben eine in sich höchst widersprüchliche Gestalt gewesen, wie wir im weiteren auch noch sehen werden.

Das beschriebene Bündnis Luthers mit dem Humanismus und mit Erasmus hielt immerhin einige Jahre. Anfang 1522 ist die Situation eine andere geworden. Luther hat es nun nicht mehr nötig, sich als Glied der humanistischen Bewegung zu gerieren. Er hat ein von anderswo herkommendes Selbstbewußtsein gewonnen, auf Grund dessen er die humanistische Bildung geringschätzen kann. Am 28. Mai 1522 schreibt er an einen Unbekannten in Leipzig: „Ich werde den Erasmus nicht reizen, aber ich werde auch nicht so bald zurückschlagen, wenn ich ein- oder zweimal gereizt werde. Doch es scheint mir nicht geraten, daß er die Kräfte seiner Beredsamkeit an mir erprobt. Ich fürchte nämlich, er wird an Luther keinen zweiten Faber Stapulensis finden und er wird sich nicht rühmen können, wie er sich über jenen rühmt: „Alle beglückwünschen mich, daß der Franzose besiegt ist“²⁴. Wenn er sich auf dieses Spiel einläßt, dann wird er sehen, daß Christus weder die Pforten der Hölle noch die Mächte der Luft fürchtet. Und ich armer Stotterer werde dem großen Redner Erasmus entgegenrennen mit Zuversicht, auch sein Ansehen, Namen und Gunst für gar nichts erachten. Ich weiß, was in diesem Menschen ist, zumal wir ja sogar die Gedanken Satans kennen, obwohl ich noch warte, auf daß er von Tag zu Tag mehr offenbare, was er gegen mich im Schilde führt“²⁵. Kurz vorher hatte er erklärt, er sei der Meinung, Erasmus wisse über die göttliche Vorherbestimmung noch weniger als die traditionellen Schultheologen, die Luther „Sophisten“ nennt. Überhaupt verstehe er von der Sache des Christentums nichts. Und dann folgt der Satz, den wir eingangs schon zitiert haben: „Mächtiger ist Wahrheit als Beredsamkeit, höher steht Geist als Verstand, größer ist Glaube als Bildung.“ Der Sieg gehöre der stotternden Wahrheit, nicht der verlogenen

²³ S. A. Meyer, ib. S. 41 f.: „Il a en ce moment besoin de toutes ses forces pour résister à des ennemis puissants dont il serait absurde d'augmenter le nombre à plaisir. Quoiqu'il se posât déjà la question d'une rupture éventuelle avec Erasme — la lettre du 17 novembre 1520 en donne la preuve — la politique lui commandait de ne point irriter un aussi redoutable adversaire.“ Bei dem erwähnten Brief Luthers handelt es sich um den an Lazarus Spengler, WA Br 2, Nr. 353, bes. Z. 13 ff. Vgl. hierüber: H. Feld, o.c. S. 120.

²⁴ Über die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Jacobus Faber Stapulensis, auf die Luther hier anspielt, s. H. Feld, Der Humanisten-Streit um Hebräer 2, 7 (Psalm 8, 6), ARG 61 (1970), 5—35.

²⁵ WA Br 2, Nr. 499, 19 ff.

Beredsamkeit, nach den Schriftworten: „Die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen“, und: „Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir ein Bollwerk bereitet, um den Feind und Rächer zu vernichten“²⁶.

II

Was heißt für Erasmus „Bildung“? In seiner Abhandlung über den freien Willen (1524) will er im Gegensatz zu Luther nichts behaupten, was der Geist ihm eingibt, sondern er will die überaus langwierige Mühe auf sich nehmen²⁷ und zusammenstellen, was im Laufe der Kirchengeschichte die lange Reihe hochgebildeter Männer, von den Vätern bis hin zu den Theologen seiner Zeit, über den zu behandelnden Gegenstand, menschliche Freiheit und göttliche Vorherbestimmung, gelehrt hat. Zwar lädt er den Leser ein, mit ihm zusammen genau wie Luther die Zeugnisse der Heiligen Schrift zu prüfen. Doch sind die Texte der Schrift in allen schwierigen Fragen zweideutig²⁸. Über vielen Stellen haben die Gelehrten schon gebrütet, ohne ihren Sinn endgültig klären zu können. Es gibt Dinge, von denen Gott will, daß sie uns ganz und gar unbekannt bleiben. Andere sollen wir nur insofern erforschen, daß wir das Geheimnis schauen und stumm verehren. Einiges in der Schrift aber ist absolut eindeutig, so daß sein Sinn von jedermann erfaßt werden kann. Hierzu gehören die praktischen ethischen Vorschriften²⁹. Was für den christlichen Lebensvollzug (*pietas christiana*) notwendig ist, das kann jeder klar erkennen. In der Frage des freien Willens sind es, kurz zusammengefaßt, folgende Grundsätze, die wir aus den heiligen Schriften als praktische Regeln des christlichen Lebens entnehmen können:

Wenn wir bereits auf gottgefälligem Wege sind, sollen wir mutig zum Besseren vorwärtsschreiten und das hinter uns Liegende vergessen; wenn wir in Sünden verstrickt sind, sollen wir uns mit ganzer Kraft anstrengen, das Heilmittel der Buße gebrauchen und Gottes Barmherzigkeit zu gewinnen suchen, ohne die menschlicher Wille und menschliche Anstrengung wirkungslos sind. Das Böse sollen wir uns selbst zuschreiben, alles Gute dagegen der Güte Gottes, der wir unser Dasein selbst verdanken. Wir sollen in dem Glauben leben, daß alles, was uns im Leben begegnet, ob

²⁶ 1 Kor 1, 25; Ps 8, 3. WA Br 2, 499, 7 ff.

²⁷ „*prolixam ac molestam operam sumere*“ (Leid. Ausg. IX, 1218 D).

²⁸ *Proinde multa sunt loca in divinis Voluminibus, in quibus cum multi divinarint, nullus tamen ambiguitatem plane resecurit: velut de distinctione Personarum: de conglutinatione naturae divinae et humanae in Christo: de peccato nunquam mittendo* (Leid. Ausg. IX, 1217 A).

²⁹ *Quaedam voluit nobis esse notissima, quod genus sunt bene vivendi praecepta* (ib. 1217 B).

Freude oder Trauer, von Gott zu unserem Heil gesandt wird, und daß von Gott, der seiner Natur nach gerecht ist, niemandem ein Unrecht geschehen kann, auch wenn wir der Meinung sind, etwas nicht verdient zu haben. Schließlich darf niemand an der Gnade Gottes, der seiner Natur nach die Güte selbst ist, verzweifeln³⁰.

Diese elementaren Dinge zu wissen, genügt für den christlichen Lebensvollzug³¹. Darüber hinausgehende Spekulationen sind unreligiös und überflüssig — wenigstens für den durchschnittlichen Christen. Die Menge der durchschnittlichen Menschen (*mundus, vulgus, promiscuae aures, promiscua multitudo*) braucht einfache Regeln, an die man sich halten kann. Erasmus beruft sich auf Paulus, der einen Unterschied mache zwischen dem, was erlaubt, und dem, was nützlich ist. Paulus hat wohl die Weisheit, auch unter Vollendeten reden zu können, unter den noch Schwachen will er nur die elementare Wahrheit des Kreuzes verkünden³². Diejenigen, denen das Wort Gottes anvertraut ist, müssen dieselbe Klugheit haben³³. Die Verkündigung mancher Wahrheiten nützt dem Volk ebenso wenig wie der Wein einem Fieberkranken, da die meisten Menschen zu feineren Unterscheidungen nicht fähig sind, vieles mißverstehen und sich in ihren schlechten Neigungen bestätigt sehen³⁴. Erasmus sagt, wenn er sicher wäre, daß ein Konzil etwas falsch festgesetzt oder definiert hätte, und es auch erlaubt wäre, das Wahre öffentlich zu sagen, dies aber nicht nützlich wäre, weil sonst Anlaß gegeben würde, die Autorität der Väter auch in ihren richtigen und guten Beschlüssen zu mißachten, so würde er es vorziehen, die Konzilsbeschlüsse aus ihrem damaligen geschichtlichen Kontext verständlich zu machen und daneben auf eine Abschaffung für die Gegenwart hinarbeiten³⁵.

³⁰ Ib. 1216 DE.

³¹ *Christiana pietas* (ib. 1216 E).

³² 1 Kor 6, 12; 10, 23; Leid. Ausg. IX, 1217 D; 1218 A.

³³ *Eadem prudentia decet illos, opinor, qui dispensandi sermonis divini partes susceperunt* (ib. 1218 B).

³⁴ *Sunt enim ferme mortalium ingenia crassa et carnalia, prona ad incredulitatem, proclivia ad scelera, propensa ad blasphemiam, ut non sit opus oleum addere camino . . . Quaedam ob hoc ipsum noxia sunt, quod apta non sint, quemadmodum vinum febricitanti* (ib. 1218 AB). Vgl. auch ib. 1217 F: *Quantam fenestram haec vulgo prodita vox innumeris mortalibus aperiret ad impietatem? praesertim in tanta mortalium tarditate, socordia, malitia, et ad omne impietatis genus irrevocabili pronitate?*

³⁵ Ib. 1217 E. In diesen Sätzen vor allem zeigt sich die typisch „humanistische“ Haltung des Erasmus: es ist die Achtung vor dem Überlieferten auch dort, wo man unmittelbar nichts mehr damit anfangen kann. Diese Haltung beruht auf dem Vorbild antiker Schriftsteller, etwa des Herodot (VII, 152) und Livius (XLIII, 13).

Aus dem bisher Gesagten können wir für den Bildungsbegriff des Erasmus ein Zweifaches entnehmen, und beide Momente sind auch als vorsichtig verpackte Kritik an Luther gemeint:

1. Es kommt nicht auf das an, was an und für sich wahr ist, sondern auf das, was für das praktische christliche Leben nützlich ist, und was der einfache Mensch ohne Schaden „verdauen“ kann. Der pädagogische Gesichtspunkt hat also den Vorrang vor der spekulativen Erörterung der Wahrheitsfrage. Luther verstößt gegen die pädagogische Klugheit, die der Verwalter des Wortes Gottes haben muß, indem er diesen Unterschied ignoriert — hier in der konkreten Frage der Willensfreiheit.

2. Die Wahrheitsfrage selbst darf bei schwierigen Problemen nur in den Gesprächen der Gebildeten oder auch an den theologischen Schulen erörtert werden. Aber auch das kann schädlich sein, wenn es nicht mit Nüchternheit geschieht. Verderblich ist es, wenn die Diskussion unter den Augen der Öffentlichkeit stattfindet³⁶. Dies ist natürlich auch wieder als Kritik an Luther gemeint. Außerdem muß derjenige, der sich mit schwierigen theologischen Fragen abgibt, die Mühe der Konfrontation mit der gesamten theologischen Tradition auf sich nehmen: Welches waren die Ansichten der langen Reihe von Gebildeten, Rechtgläubigen, Heiligen, Märtyrern, alten und neuen Theologen, Universitäten, Konzilien, Bischöfen, Päpsten? Luther scheut diese Mühe. Für Erasmus gehört aber eine solche Beschäftigung mit der Tradition notwendig zur Bildung hinzu³⁷.

Erasmus betont ausdrücklich, daß er nicht mit der großen Zahl oder dem Ansehen der Autoren argumentieren will. Er weiß sehr wohl, daß der größere Teil oft den besseren überstimmt³⁸. Aber wer sich als einzelner für seine Deutung der Schrift auf den Geist beruft, hat auch kein größeres Gewicht als die gesamte kirchliche Tradition. Denn wie will er dem Gesprächspartner mitteilen, daß seine orakelhaft vorgebrachte Deutung die einzig richtige ist? — zumal diejenigen, die sich auf den Geist berufen, untereinander sehr verschiedene Deutungen vortragen³⁹. Hier liegt der eigentliche Einwand des Erasmus, nicht so sehr gegen den

³⁶ *Proinde tales materias fortassis tractare licuerat in colloquiis eruditorum, aut etiam in Scholis Theologicis, quamquam ne hic quidem expedire putarim, nisi sobrie fiat; caeterum hoc genus fabulas agere in theatro promiscuae multitudinis, mihi videtur non solum inutile, verum etiam perniciosum* (Leid. Ausg. IX, 1218 B).

³⁷ Ib. 1219 A. Vgl. auch 1220 D, wo er seine *simplex sedulitas der doctrina, sanctimonia* und dem *spiritus* Luthers gegenüberstellt.

³⁸ Ib. 1219 AB.

³⁹ *Iam ut demus eum, qui Spiritum habet, certum esse de sensu scripturae, quomodo mihi constabit, quod ille sibi sumit? Quid faciam, ubi multi diversos sensus adferunt, quorum unusquisque se jurat habere Spiritum? Ad haec cum*

Inhalt der Theologie Luthers, als gegen dessen theologische Methode (*ratio theologiae*), und diesen Sinn haben seine messerscharfen Fragen, die alle direkt auf Luther zielen:

„Ich höre den Einwand: Was hat die große Menge mit der Deutung des Geistes zu tun? Ich antworte: Was die geringe Menge? Ich höre: Was trägt eine Mitra zur Erkenntnis der Heiligen Schrift bei? Ich antworte: Was eine Mönchskutte oder Kukulie? Ich höre: Was bewirkt philosophische Erkenntnis für die Erkenntnis der Heiligen Schrift? Ich antworte: Was bewirkt die philosophische Unkenntnis? Ich höre: Was trägt ein versammeltes Konzil zur Erkenntnis der Schrift bei, in dem es geschehen kann, daß keiner den Geist besitzt? Ich antworte: Was tragen private Konventikel dazu bei, in denen mit größerer Wahrscheinlichkeit niemand ist, der den Geist besitzt⁴⁰?“

III

Luther hat dem Erasmus mit seiner großen Schrift „Über den Sklaven Willen“ (1525) geantwortet⁴¹. Für unsere Betrachtung wähle ich nur einige Stellen aus, die für die Auseinandersetzung Luthers mit dem Bildungsbegriff des Erasmus und für seine Auffassung vom Geist charakteristisch sind. In der Einleitung hält er ihm vor, daß er zwar Verstand und Beredsamkeit besitze, von der theologischen Sachfrage jedoch überhaupt nichts verstehe. Er bringe nichts anderes vor, als bisher schon die „Sophisten“ zur Verteidigung des freien Willens angeführt hätten. Deren Argumente habe er, Luther, schon längst in früheren Schriften widerlegt, und durch Melancthons Buch „De Locis Theologicis“ seien sie vollends niedergetreten worden⁴². So habe er aus purem Überdruß und Ekel, aus Verachtung für die schwache sachliche Argumentation des Erasmus so lange mit einer Antwort gezögert⁴³. Diejenigen, die den „Geist als Lehrer“ (*spiritum magistrum*) aus seinen, Luthers, Büchern geschöpft hätten, seien genügend abgesichert und verachteten das von Erasmus Vorgebrachte. Die aber diesen „Lehrer Geist“ in seinen Schriften noch nicht gespürt haben und die sich durch die Abhandlung des Erasmus über-

Spiritus non iisdem suggerat omnia, labi fallique potest alicubi etiam is, qui habet Spiritum. Haec adversus illos, qui tam facile rejiciunt Veterum interpretationem in sacris Libris, ac suam nobis sic opponunt, velut ex oraculo proditam (ib. 1220 C).

⁴⁰ Ib. 1219 EF.

⁴¹ De servo arbitrio, WA 18, 600—787.

⁴² WA 18, 601, 1 ff.

⁴³ Ib. 601, 3. 31.

zeugen lassen, für die könnte nicht einmal Gott genügend Überzeugungsgründe vorbringen, auch wenn alle Geschöpfe sich in Zungen verwandelten⁴⁴.

Wenn wir nun vom Anfang der Schrift „Über den Sklaven Willen“ einen Sprung zum Schluß machen, erstaunen wir etwas. Dort bestätigt nämlich Luther seinem Gegner ausdrücklich, daß er ihn nicht wie die anderen mit nebensächlichen Dingen, wie Papsttum, Fegefeuer, Ablass, ermüdet habe, sondern daß er als einziger den Angelpunkt der Sache (*cardo rerum*) gesehen und das Entscheidende, die Hauptsache (*iugulum*) angegangen sei. Dafür dankt er ihm ausdrücklich⁴⁵.

Luther hält nichts von dem pädagogischen Gesichtspunkt des Erasmus, daß sich nicht alles dafür eigne, der Menge der Ungebildeten mitgeteilt zu werden, die vieles zur Zügellosigkeit mißbrauchen könne. Die Masse ist nach Luther vielmehr mit der äußeren Macht des Staates, der Gewalt des Schwertes, zu zügeln, nicht mit menschlichen Gesetzen im Gewissen zu verpflichten⁴⁶. Die Unterscheidung des Paulus zwischen dem Erlaubten und dem Nützlichen (1 Kor 6, 12. 10, 23) hat Erasmus mißverstanden: Paulus spricht hier nicht von der Lehre der Wahrheit — die Wahrheit muß vielmehr ohne Unterschied immer und überall verkündet werden —, sondern vom faktischen Mißbrauch der christlichen Freiheit ohne Rücksicht auf die Schwachen⁴⁷.

Die Wahrheit des Wortes Gottes und menschliche Gesetze und Gewohnheiten (*constitutiones aut consuetudines, traditiones humanae et leges*) stehen in einem unlösbaren Widerspruch gegeneinander. Das Wort Gottes behauptet die Freiheit des Christen, menschliche Gesetze und Traditionen verstricken in Knechtschaft. Wort Gottes und menschliche Traditionen kämpfen unversöhnlich gegeneinander wie Gott und Teufel⁴⁸.

⁴⁴ Ib. 601, 24 ff.

⁴⁵ Deinde et hoc in te vehementer laudo et praedico, quod solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est summam causae, nec me fatigaris alienis illis causis de Papatu, purgatorio, indulgentiis ac similibus nugis potius quam causis, in quibus me hactenus omnes fere venati sunt frustra. Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti, pro quo ex animo tibi gratias ago (ib. 786, 26 ff.).

⁴⁶ Ib. 624, 12 ff.

⁴⁷ Ib. 625, 3 ff.; 628, 18 ff. Non enim Paulus de doctrina aut docenda veritate ibi loquitur, sicut tu eius verba confundis et trahis quo libet, quin veritatem ille vult ubique, quovis tempore, quovis modo dici ... Paulus loquitur de facto et usu doctrinae, nempe de libertatis Christianae iactoribus, qui sua quaerentes scandali rationem et offensionis infirmorum nullam habebant. Veritas et doctrina semper, palam, constanter praedicanda, nunquam obliquanda caelandave est, nullum est enim in ea scandalum.

⁴⁸ Ib. 627, 24 ff.

Dies gilt auch für die Konzilsbeschlüsse, die gegen das Wort Gottes definiert wurden: man muß sie brechen und abtun und die Autorität der Väter mißachten, denn Christus steht über dieser Autorität⁴⁹.

Wenn sich Erasmus auf die lange Reihe hochgebildeter Männer beruft, die die Existenz der menschlichen Willensfreiheit verteidigt haben, und mit deren Heiligkeit, Geist und Wundertätigkeit argumentiert, so gibt Luther zu, daß es ihn selbst lange Zeit heftig bewegt habe, gegen die gesamte kirchliche Tradition zu stehen, und er habe gesehen, wie deren Autorität wie eine Sintflut über seinem Kopf zusammenzuschlagen drohte⁵⁰. Doch unter der Voraussetzung, daß alle Väter heilig waren, alle den Geist besaßen, alle Wunder taten — was indes nicht zu beweisen ist — war dies alles möglich auf Grund ihres freien Willens oder um das Dogma vom freien Willen zu stützen? Geschah es nicht vielmehr im Namen und der Kraft Christi und zur Verteidigung seines Dogmas? Also können Heiligkeit, Geist und Wunder der Väter nicht für das Dogma der Willensfreiheit angeführt werden. Was Erasmus vorgebracht hat, stellt sich nunmehr als Argument für die Sache Luthers heraus⁵¹. Wenn diese Väter aber für den freien Willen eintreten, so handelt es sich um einen Rückfall in fleischliches Reden und fleischliches Handeln, wie ihn sogar die Apostel mehrmals erlitten. Sie sprechen dann nicht aus dem Geiste Gottes, sondern als anfällige, fleischliche Menschen⁵². Durch ihre Heiligkeit, ihren Geist, ihre Wunder wird aber das Dogma Christi gegen das Dogma des freien Willens bewiesen. Wenn diese Männer zu Gott beten, zeigt sich ihre wahre Gesinnung: dann vergessen sie ihren freien Willen, verzweifeln an sich selbst und rufen allein die reine Gnade Gottes an⁵³.

Es ist jedoch keineswegs sicher, daß die lange Reihe der hochgebildeten Männer, auf die sich Erasmus beruft, mit der Kirche gleichzusetzen ist⁵⁴. Wie in Israel alle Könige und Fürsten irrten, aber Gott sich einen Rest von Getreuen bewahrte, die niemand kannte, so kann es auch in der Kirche sein: Was sich Volk Gottes nennt, braucht es nicht zu sein, und das wahre Volk Gottes braucht nicht „Volk Gottes“ oder „Kirche“ genannt zu werden⁵⁵. So war es zur Zeit der Arianischen Irrlehre, als es kaum

⁴⁹ Ib. 630, 1—18. *Igitur patrum autoritas susque deque facienda est et statuta perperam lata, qualia sunt omnia praeter verbum Dei definita, dirumpenda et proticienda sunt, Christus enim patrum autoritate potior est* (ib. Z. 14 ff.).

⁵⁰ Ib. 640, 2 ff.; 641, 4 ff.; 641, 11 f. Der gleiche Gedanke — Luther allein gegenüber dem Übergewicht der gesamten kirchlichen Tradition — ist auch im großen Gal-Kommentar von 1531/35 ausgeführt: S. WA 40 I, 54, 15—55, 23.

⁵¹ WA 18, 641/42.

⁵² Ib. 642, 12.

⁵³ Ib. 644, 4 ff.

⁵⁴ Ib. 649, 29 ff.

⁵⁵ Ib. 650, 11 ff.

noch einen rechtgläubigen Bischof auf dem Erdkreis gab. So ist es unter der Herrschaft des Papstes, wo kein Bischof sein bischöfliches Amt verwaltet, kein Konzil über die Sache des Glaubens verhandelt, sondern nur über weltliche Dinge. Darunter aber hat Gott seine wahre Kirche bewahrt, die niemand kennt⁵⁶.

Wem soll man aber dann glauben und wie soll man in Dingen des Glaubens zu einer Gewißheit kommen? Woher hat man ein Kriterium für den rechten Geist, wenn es um die Interpretation der Schrift geht? Auf diese Frage spitzt sich bei Luther alles zu, ebenso wie bei Erasmus⁵⁷. Erasmus hatte auf den Weg der Bildung verwiesen, der für ihn zum großen Teil mit der Kenntnisaufnahme und geistigen Bewältigung der kirchlichen Tradition identisch ist. Gewinnt man auf diesem Wege keine Gewißheit, so muß weiter nach der Wahrheit gesucht werden, ohne das eine oder andere zu behaupten. Das ist aber für Luther Skeptizismus. „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker!“ hatte er schon am Anfang seines Werkes ausgerufen⁵⁸. Man muß, wenn es um die zentralen Fragen des Christentums geht, zu einer behauptbaren Gewißheit kommen; jedoch nicht in der Weise, wie es die von Luther so genannten „Schwärmer“ tun, die sich einfach auf ihren Geist berufen. Mit ihnen stellt Luther den Papst auf eine Stufe. Denn beide gehen sie von der Voraussetzung aus, daß die Heiligen Schriften dunkel und zweideutig sind. Der Papst hat sich mit dieser Voraussetzung zum Herrn der Schrift aufgeschwungen⁵⁹.

Nach Luther gibt es ein zweifaches Kriterium, die „Geister“ zu prüfen:

1. Ein inneres: Jeder einzelne kann, durch den Heiligen Geist oder seine besondere Gnadengabe für sich und sein Heil erleuchtet, mit absoluter Sicherheit alle Lehrsätze und Deutungen beurteilen, nach dem Wort 1 Kor 2, 15: „Der geistliche Mensch beurteilt alles und wird selbst von niemandem beurteilt“⁶⁰. Die von Luther hier verwendeten Worte

⁵⁶ Ib. 650, 31 ff. *Sub Papae regno ostende unum Episcopum suo officio fungentem, ostende unum concilium, in quo de rebus pietatis tractatum sit, ac non potius de palliis, de dignitate, de censibus et aliis prophanis nugis, quae spiritui sancto tribuere nisi insanus non possit. Et nihilominus si Ecclesia vocantur, cum omnes, saltem sic viventes, perdit sint et nihil minus quam Ecclesia. Verum sub iis servavit suam Ecclesiam, sed ut non diceretur Ecclesia* (ib. 650, 35. 651, 4).

⁵⁷ Ib. 652, 23 ff. *Quid igitur faciendum? abscondita est Ecclesia latent sancti. Quid? cui credemus? seu ut tu argutissime disputas: Quis nos certos facit? Unde explorabimus spiritum?*

⁵⁸ Ib. 605, 32.

⁵⁹ Ib. 653, 2 ff.

⁶⁰ Ib. 653, 13 ff.

legen nahe, daß es sich um eine Seite des spezifischen Glaubensverständnisses Luthers handelt, das man als „reflexiven“ oder „apprehensiven“ Glauben bezeichnet hat⁶¹. Luther verlangt, daß der einzelne Christ kraft des ihm gegebenen Geistes über Dogma und Deutung ebenso gewiß wird, wie über seine individuelle Rechtfertigung und sein individuelles Heil. In der Tat fährt er an unserer Stelle fort: „Diese (Gewißheit) gehört zum Glauben und ist auch für jeden privaten Christen notwendig.“ Er nennt sie „innere Klarheit“ der Schrift⁶².

2. Dieses Kriterium des individuellen Geistes ist aber nicht auf andere übertragbar. Es gibt deshalb noch ein äußeres Kriterium, mit dessen Hilfe wir für die anderen und um des Heiles der anderen willen mit absoluter Sicherheit Geister und Lehrsätze beurteilen können: Die kirchlichen Amtsträger und die Prediger haben die Aufgabe, alle Geister an der Schrift zu prüfen. Über die Interpretation der Schrift kann kein Zweifel aufkommen, da die Heiligen Schriften klarer als die Sonne sind und als geistliches Licht leuchten. Dies muß feste Überzeugung aller Christen sein. Die Schrift bedarf keines Maßstabes der Interpretation, der von außen an sie angelegt wird⁶³. Das Wort des Paulus, 2 Tim 3, 16, ist ernst zu nehmen: „Die gesamte von Gott inspirierte Schrift ist nützlich zum Lehren, Zurechtweisen, Überführen.“ Sie wäre im Gegenteil unnütz, wenn man nun seinerseits bei den Vätern und dem Römischen Stuhl suchen würde, was Paulus der Schrift zuschreibt⁶⁴.

Ist damit die humanistische Bildung überflüssig geworden, die, wie wir gesehen haben, wesentlich Beschäftigung mit der Schrift und der Tradition voraussetzt? In der Tat machten sich im Gefolge der Reformation allenthalben bildungsfeindliche Tendenzen breit. Das bestehende Schulwesen war durch die Entvölkerung der Klöster und Stifte weitgehend zerstört. Kurz nach Erscheinen der Schrift des Erasmus über den freien Willen schreiben die Straßburger evangelischen Prediger, alle humanistisch gebildete Männer, deren führender Kopf Martin Bucer war, an Luther: Von Erasmus seien ihnen zwar nicht geringe Anfänge in der Erkenntnis der Wahrheit vermittelt worden, nun aber schade Erasmus — nach dem von ihm selbst zitierten Sprichwort von der Skyrischen Ziege, die den Melkeimer, den sie vorher mit ihrer Milch gefüllt hat, wieder umstößt — dem Reiche Christi mehr als er ihm je genützt habe. Und es folgt der bemerkenswerte Satz: „Nieder mit der Eleganz der lateinischen

⁶¹ S. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966), S. 30. 84 ff. 104 ff. 184 f.

⁶² WA 18, 653, 17 ff.

⁶³ Ib. 653, 20 ff.

⁶⁴ Ib. 655, 28 ff.

Sprache, nieder mit dem Wunder der Bildung, durch das Christi Ehre verdunkelt wird⁶⁵!“

Luther war über diese Entwicklung nicht glücklich. In seiner im Jahre 1524 erschienenen Schrift „An die Radherrn aller stedte deutsches lands: das sie Christliche schulen auff richten und hallten sollen⁶⁶“, die von Zeitgenossen noch als humanistische Kampfschrift verstanden werden konnte⁶⁷, stemmt er sich ihr entgegen. F. Paulsen nennt diese Schrift einen „Notschrei, der durch die Thatsache des plötzlichen und allgemeinen Niederganges des Unterrichtswesens seit dem Anfang der Kirchenrevolution ausgepreßt wird⁶⁸“. Luther selbst schreibt in der Einleitung: „Auffs erst erfahren wyr ietzt ynn deutschen landen durch und durch, wie man allenthalben die schulen zur gehen lesst, die hohen schulen werden schwach, klöster nemen ab, und will solichs gras dürre werden und die blume felldahyn, wie Isaias sagt, weyl der geyst Gottis durch sein wort drein webet und scheinet so heys drauff durch das Euangelion⁶⁹.“ Bemerkenswert ist, daß Luther hier den Niedergang des Bildungswesens dem Wirken des Geistes Gottes zuschreibt. Er bedauert nicht, daß das mittelalterliche Bildungswesen in die Brüche ging. Doch wollte er das Wertvolle, was die humanistische Bewegung gebracht hatte, die Kenntniss der drei alten Sprachen und die Beschäftigung mit den Quellen selbst, erhalten wissen⁷⁰. Er wußte auch um den Wert der Bildung an sich: „Wenn nu gleich ... keyn seele were und man der schulen und sprachen gar nichts dürffte umb der schrift und Gottis willen, So were doch alleyn dise ursach gnugsam, die aller besten schulen beyde fur knaben und meydlin an allen orten auff zu richten, das die welt, auch yhren weltlichen stand eusserlich zu halten, doch bedarff feiner geschickter menner und frawen, Das die menner wol regirn künden land und leutt, Die frawen wol zihen und hallten künden haus, kinder und gesinde⁷¹.“

⁶⁵ Am 23. November 1524: WA Br 3, Nr. 797. Vgl. zu diesem Brief auch: F. Krüger, Bucer und Erasmus (Wiesbaden 1970), S. 53; H. Feld, o.c. (Anm. 4), S. 124.

⁶⁶ WA 15, 9–53.

⁶⁷ Vgl. den Brief Felix Raythers an Thomas Blarer vom 8. April 1524: „*Totus fere libellus encomion est linguarum, in quo, de argumentis loquor, cernendus Germanicus Cicero*.“ (Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer. 1509–1548, ed. T. Schiess, I, 100).

⁶⁸ F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart (Leipzig 1896³), I, 197.

⁶⁹ WA 15, 28, 5 ff.

⁷⁰ S. hierzu: L. W. Spitz, o.c. (Anm. 4), S. 237 ff.; R. Friedenthal, Luther (1967), S. 374.

⁷¹ WA 15, 44, 24 ff.

Darüber hinaus war ihm die Bildung ein nationales Anliegen. Nach dem Vorbilde der Griechen und Römer wollte er „feyne geschickte leutt“ heranbilden und die Deutschen von ihrem Ruf, „bestien und tolle thier“, „deutsche narren und bestien“, „eyttel holzböcke“ zu sein, befreien⁷². Er hat es selbst sehr bedauert, so wenig von der humanistischen Bildung mitbekommen zu haben: „Ja wie leyd ist mirs itzt, daß ich nicht mehr Poeten und historien gelesen habe und mich auch die selben niemand gelernt hat. Habe dafür must lesen des teuffels dreck, die Philosophos und Sophisten, mit großer kost, erbeyt und schaden, das ich gnug habe dran aus zufügen⁷³.“

Ihrem Wesen nach war die Lutherische Reformation eine Revolution, die zunächst einmal das Bestehende weitgehend hinwegfegte. Erasmus hatte eine andere, evolutionäre Bewegung im Sinn, die das scholastische Bildungssystem von innen her, ohne äußere Tumulte, hätte auflösen sollen⁷⁴.

IV

Wenn wir abschließend die von der jeweils vertretenen theologischen Sache bestimmte Position der beiden Männer zueinander charakterisieren wollen, so müssen wir feststellen, daß Luther dem Erasmus von Anfang an jedes theologische Verständnis abspricht. Für den erasmianischen Humanismus gibt es keinen Platz innerhalb einer christlichen Theologie im Sinne Luthers. Schon Mitte 1523 hatte Luther an Oekolampad in Basel

⁷² Ib. 36, 10. 20; 45, 11.

⁷³ Ib. 46, 18 ff.

⁷⁴ Besonders bezeichnend hierfür sind seine Äußerungen in einem Brief an Melancthon vom 6. September 1524 (Allen V, 1496, 46 ff.): *Dices, quur igitur non statim impugnabas quae diplicebant? Quia favebam negotio renovandae libertatis Evangelicae, et sperabam Lutherum admonitum moderatioribus consiliis usurum. Itaque clamores theologorum, quoad potui, compescui, principum saevitiam cohibui; quod et hodie facio. Causam bonarum literarum semovi a causa Lutheri. Captabam occasionem, ut Euangelio sine tumultu consuleretur, aut certe sine gravi tumultu. Ne adhuc quidem ullam praetermitto occasionem, scribens ad Caesarem aliosque principes, Gamalieleum quendam agens, optansque felicem aliquem fabulae exitum.* Vgl. auch seinen Brief an Melancthon vom 10. Dezember 1524 (Allen V, 1523, 18–34). Über den Charakter der theologischen Reformbestrebungen des Erasmus s. insbesondere: A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam (Düsseldorf 1954); R. Padberg, Personaler Humanismus. Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotterdam und seine Bedeutung für die Gegenwart (Paderborn 1964), 95–128; ders., Reformatio Catholica. Die theologische Konzeption der erasmischen Erneuerung, in: Volk Gottes. Festgabe für J. Höfer (Freiburg 1967), 293–305.

geschrieben, Erasmus verstehe von der Beurteilung der geistlichen Dinge und den Heiligen Schriften nichts. Man müßte ihn von der Beschäftigung mit der Bibel abhalten, da er die Leser auf ein falsches Gleis führe. Er werde wie Moses in den Gefilden von Moab sterben, ohne das Volk ins Land der Verheißung zu führen⁷⁵. Erasmus hat diesen Brief gelesen. In seiner zurückhaltenden Art, mit einer Mischung aus Resignation und Ironie, schreibt er Ende August 1523 an Zwingli: „Er schreibt . . ., es sei auf mich nicht viel zu geben in den Sachen des Geistes. Was das heißen soll, verstehe ich nicht. Er fügt noch hinzu, ich hätte wie Moses Israel aus Ägypten herausgeführt, im übrigen würde ich im Felde sterben. Ich wünsche nur, daß er der Jesus (! = Josua) sei, der alle in das Land der Verheißung führt⁷⁶.“

Zweifellos war diesem überaus empfindlichen Ästheten, der tief in der Tradition verwurzelt war⁷⁷, die Art Luthers total unsympathisch, zweifellos ist er mit Luthers zentralen theologischen Auffassungen nicht einverstanden. Aber er exkommuniziert ihn nicht, wie Luther es mit ihm tut. Der letzte Satz seines Werkes „Hyperaspistes“, das er als Erwiderung auf Luthers „Sklaven Willen“ schreibt, lautet: „Um zum Schluß des Buches zu kommen: ich will hier nicht das Urteil des Lesers erbitten und seinen Gehorsam fordern, wie Luther es getan hat, sondern was ich behandelt habe, unterbreite ich der Katholischen Kirche und bin bereit zu berichtigen, wenn etwas von der Wahrheit abweicht. Sodann möge Christus uns alle zusammen mit Luther erleuchten, damit wir alle mit einem Mund, in demselben Geist und derselben Meinung den gemeinsamen Herrn preisen⁷⁸.“

⁷⁵ WA Br 3, Nr. 626, 12–29.

⁷⁶ Allen V, Nr. 1384, 52 ff.

⁷⁷ In den Augen Luthers ist dies „Schwachheit“: vgl. seinen im April 1524 verfaßten Brief an Erasmus (WA Br 3, Nr. 729, 8–12. 46 f.; Allen V, 1443, 9–13. 51 f.).

⁷⁸ Leid. Ausg. X, 1536 EF.

Die Haltung der alten Kirche zum Kriegsdienst

Von Dr. Karl Anton Wohlfarth, Mainz

„Noch immer wird die Frage, wie das frühe Christentum zum Kriege gestanden habe, erstaunlich verschieden beantwortet¹.“ Mit Recht verweist Hans von Campenhausen auf die „moderne Fragestellung²“, die für die unterschiedlichen Stellungnahmen der einschlägigen Forschung auf diesem wissenschaftlich gut durchleuchteten und quellenmäßig voll erschlossenen Gebiet verantwortlich zeichnen. Die Welle der Wehrdienstverweigerung in der Bundesrepublik der Gegenwart mag ein Ausdruck dafür sein, daß die Stellung des Menschen, vor allem aber des Christen, zum Kriegsdienst von überzeitlicher Bedeutung ist und nicht nur aus einer besonderen geschichtlichen Situation heraus verstanden werden kann. Vielmehr rührt dieses spannungsvolle Verhältnis an die prinzipielle — und von daher immer wieder zu stellende — Frage nach der Vereinbarkeit der Botschaft der Liebe mit der Realität der Welt, die den Krieg als ständige Plage seit ihrem Bestehen kennt. Dem Christen der alten Kirche war diese bittere Erfahrungstatsache wohl bekannt. Er betete deshalb nicht nur für den obersten Herrscher des Staates, sondern auch für das Heer und dessen Funktionstüchtigkeit. Dennoch galt in den ersten Jahrhunderten weithin der Grundsatz der Unvereinbarkeit von christlicher Existenz und Kriegsdienst und erst allmählich, durch historische Ereignisse bedingt, wandelte sich diese Einstellung. Diese Entwicklung und ihre Gründe sollen hier aufgezeigt werden.

Das Neue Testament enthält im großen und ganzen gesehen recht wenige Aussagen über das Verhältnis des Christen zum Staat im allgemeinen und zum Kriegsdienst im besonderen. „Soweit es möglich ist und auf euch ankommt, haltet Frieden mit allen Menschen³“, mahnt Paulus die römische Gemeinde und umschreibt damit die grundsätzliche Haltung der ersten Christen zur Gesellschaft, die in loyaler Achtung der Obrigkeit bestrebt waren, Gott zu dienen und ihr Leben nach den Regeln der geistlichen Liebe zu gestalten. Sie wußten, daß das Reich Gottes nicht von

¹ H. v. Campenhausen, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums. In: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. S. 202 bis 215. Tübingen 1960. S. 202.

² Ebda.

³ Röm. 12, 18.

dieser Welt ist⁴, daß vielmehr jede weltliche Gewalt „von oben her“⁵ stammt und legitimiert wird nach dem Grundsatz: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“.⁶ So galt für die junge Gemeinde verpflichtend das von Gott gegründete Abhängigkeitsverhältnis der profanen von der sakralen Gewalt, das für den Christen die Aufforderung mit sich brachte, „geistlich“ die Heiden durch ihren Wandel dazu zu überzeugen, sie anzuerkennen und Gott „am Tage der Heim-suchung“⁷ zu preisen. Verständlicher wird diese Haltung, wenn man die Rolle berücksichtigt, welche die Erwartung einer nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi in der jungen Gemeinde spielte. Ein umfassendes praktisches und theoretisches Sicheinlassen mit dem Staat hatte auf diesem Horizont der Vorläufigkeit der Welt keinen Sitz im Leben und führte ganz natürlich zu einem distanzierten Verhalten, das sich u. a. im Verlassen Jerusalems kurz vor dem großen Aufstand im Jahre 70 äußerte.

Auch in den Schriften der Kirchenväter der Frühzeit läßt sich eine grundsätzlich bejahende Haltung zum Staat als solchem aufzeigen. Origenes tituliert den König als „Diener Gottes für das Gute“⁸, Justin und Athenagoras bezeichnen den Kaiser als „Autokrator“ (Selbstherrscher) und Justin macht ihn darauf aufmerksam, daß die Christen die besten Verbündeten und Hilfskräfte seien, um den Frieden zu fördern⁹. Für Origenes war die *pax Romana* unter Augustus überhaupt Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung und Ausbreitung des Christentums: „Es ist deutlich, daß Jesus Christus unter der Herrschaft des Augustus geboren werden mußte; denn dieser führte eine Vereinheitlichung... der zahlreichen Königreiche in der Weise durch, daß es nur noch ein einziges Reich gab“¹⁰. Doch nicht nur das römische Reich nutzt den Christen, sondern auch, umgekehrt, die Christen helfen dem Reich auf ihre Art, indem sie es durch ihr Gebet vor den „unzivilisierten und ungeschlachten Bar-

⁴ Die Apokalypse, der „Hirt des Hermas“ und der Diognetbrief schildern entsprechend den Christen als „Fremdling“ auf dieser Welt, der seine wahre Heimat im Himmel findet.

⁵ Joh. 19, 11. Vgl. die „klassische“ Formulierung der Abkünstigkeit und Abhängigkeit der weltlichen „*exousiai*“ von Gott und der daraus erfließenden Konsequenzen in Röm. 13, 1 ff. Zu diesem zentralen Text, den wir hier nicht weiter verfolgen wollen, vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Zur Auslegung von Röm. 13, in: Aus der Frühzeit des Christentums, Tübingen 1963, S. 81–101. E. Käsemann, Grundsätzliches zur Interpretation von Röm. 13, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Tübingen 1964, S. 204–222. W. Schrage, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971, bes. S. 50–62.

⁶ Apg. 5, 29.

⁷ 1. Petr. 2, 12.

⁸ Contra Cels. 8, 65.

⁹ 1. Apol. 12, 1.

¹⁰ Contra Cels. 2, 30.

baren¹¹ retten. Origenes malt dann in einem Zukunftsbild die unüberwindliche Schlagkraft der geschlossenen Phalanx von Römern und Christen in einem römischen Reich christlicher Prägung aus: „Wenn alle Römer Christen würden, dann würden sich alle zum selben Gebet vereinigen und noch größere Massen von Feinden vernichten als diejenigen, die damals von Moses und seinen Mitbetern besiegt wurden¹².“ Der Christ kämpft also auf seine Weise, gewaltlos mit den Waffen des Geistes, für die Errichtung eines supranationalen christlichen Staates, der alle positiven politischen und gesellschaftlichen Strukturen der spätantiken Kultur in sich aufnimmt und auf christlicher Ebene veredelt. Frühe Anklänge eines *sacrum imperium*, wie es im Mittelalter teilweise verwirklicht wurde! Andererseits findet sich bei Origenes der resigniert klingende Gedanke, daß es in der Geschichte der Menschheit „notwendig“ Kriege geben wird, daß sie dann aber, wenn sie geführt werden, „gerecht und geordnet“ geführt werden sollen¹³. Der Christ allerdings braucht nicht das Schwert in die Hand zu nehmen, denn seine Waffen sind von anderer, höherer Art¹⁴. Diese Auffassung des Origenes fand knapp hundert Jahre später ihren durch die geschichtliche Entwicklung veränderten konkreten Niederschlag in der Befreiung der Geistlichkeit vom Kriegsdienst in einer Zeit, die den christlichen Soldaten als Normalfall kannte und guthieß. Das Vorbild des kämpferischen Moses beschäftigte auch andere Kirchenväter. Clemens von Alexandrien preist Moses als Idealbild des gerechten Staatsmannes, der alle guten Eigenschaften des Königs, Heerführers, Richters, Freund Gottes und — was den heutigen Interpreten erstaunen mag — des Philosophen in seiner Person vereinigte¹⁵. Tertullian schließlich formuliert seine Meinung über den Staat in folgendem Passus aus dem „Offenen Brief“ an Scapula: „Der Christ ist niemandes Feind, am wenigsten des Kaisers. Da er denselben von seinem Gott eingesetzt weiß, so muß er ihn notwendig lieben, fürchten, ehren und seine Erhaltung wünschen

¹¹ Contra Cels. 8, 68.

¹² Contra Cels. 8, 69.

¹³ Contra Cels. 1V, 82: „Vielleicht stellen aber auch die Kriege, die die Bienen miteinander zu führen scheinen, die Anleitung zur gerechten und geordneten Führung der Kriege unter den Menschen, wenn solche notwendig sind, dar.“

¹⁴ Contra Cels. VIII, 73: „Wir kämpfen sogar mehr als andere für den Kaiser; und wenn wir auch nicht mit ihm ins Feld rücken, sobald es die Not fordert, so ziehen wir doch für ihn zu Felde, indem wir ein besonderes Kriegsheer der Frömmigkeit durch die an die Gottheit gerichteten Fürbitten zusammenbringen.“ Die Betonung des mit dem Gebet kämpfenden Christen schließt bei Origenes nicht die Möglichkeit des im Heer mit dem Schwerte kämpfenden Christen aus (vgl. Contra Cels. VIII, 74). Letzteres aber stellt den Ausnahmefall dar. Ausschlaggebend für Origenes ist die Loyalität des Christen dem rechtmäßigen Herrscher und dem Staate gegenüber.

¹⁵ Strom. I, 26, 188.

mit der des gesamten römischen Reiches, solange die Welt steht... Wir verehren daher auch den Kaiser, aber auf eine Weise, wie es uns erlaubt ist und ihm selbst nützt, als einen Menschen, der nach Gott der Zweite ist; der was er ist, von Gott erhalten hat und nur Gott nachsteht... Daher bringen wir denn auch für das Wohl des Kaisers Opfer dar, aber nur unserm Gott, der auch der seinige ist und, so wie es Gott vorgeschrieben hat, mit bloßem Gebet¹⁶.“ Grundlage der Argumentation Tertullians ist also der Gedanke — der auf Röm 13 zurückgeht — von der geordneten seinsmäßigen Abkünftigkeit und entsprechender Abhängigkeit aller irdischen Macht von Gott. Wird diese Ordnung verwirklicht, dann ist der Christ „notwendig“ gehalten, sie in Form der Verehrung des Kaisers und durch Gebete zu respektieren. Der Staat und der Kaiser können in solcher Sicht nie zum Selbstzweck entarten, sondern finden einzig und allein ihre Berechtigung in einem kausal und final strukturierten Weltbild, das von Gott ausgeht und in Gott mündet.

Dies wiederum eröffnete die Möglichkeit einer kritischen Haltung, ja sogar der Ablehnung eines konkreten geschichtlichen Staatsgebildes, wenn dieses nicht den genannten Anforderungen entsprach. Von hier aus versteht sich die breite Strömung im Schrifttum des jungen Christentums, die das römische Reich samt seinen Kaisern und sonstigen Obrigkeiten als Ausgeburten des Teufels, als Erscheinung des Antichristen beurteilte und verdamnte. Tertullian verglich in seiner drastischen Sprache Rom mit dem „neuen Babylon, der Feindin der Heiligen Gottes“¹⁷ und die römischen Obrigkeiten mit den „Dämonen“ dieser Welt. „Sie tragen die Rutenbündel und den Purpur ein und derselben Sippschaft“¹⁸.“ Hier bricht eine stark apokalyptisch ausgerichtete Deutung des weltlichen Geschehens durch, welche die Geschichte Roms mit seinen beginnenden Christenverfolgungen unter Nero, seinen Kriegen, seinem Sittenverfall und seinen Intrigen und Verbrechen — vor allem während der Gründungszeit — als sicheres Anzeichen für die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi verstand. Irenäus las aus der Zahl 666 in der Apokalypse die Buchstaben des Wortes „Lateinos“ heraus, das für ihn Beweis dafür war, daß das römische Reich den Antichristen verkörperte¹⁹. So brachte die prinzipielle Anerkennung und Achtung des Staates nicht gleichzeitig die Anerkennung der bestehen-

¹⁶ Ad Scap. II, 6—8. Parallel dazu: Apol. 28—37. Zum Problem vgl. W. R o h r - d o r f, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, in: Vigiliae Christianae 23 (1969), S. 105—141.

¹⁷ Adv. Jud. 9.

¹⁸ De Idol. 1. Zur Rolle Roms als Verkörperung des Antichristen in der altchristlichen Literatur vgl.: J. M. H o r n u s, Politische Entscheidung in der alten Kirche, München 1963, S. 47 ff.

¹⁹ Adv. Haeres. 5, 30: „... et valde verisimile est, quoniam novissimum regnum hoc habet vocabulum. Latini enim sunt, qui nunc regnant.“

den politischen Zustände mit sich. Vielmehr zeigte sich hier dem jungen Christentum sehr bald die Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit des römischen Staates in dessen Verhältnis zu den Christen vor allem dann, als mit wachsender Ausbreitung des christlichen Glaubens das Problem immer dringlicher wurde, ob der Christ mit der Waffe diesen Staat unterstützen dürfe.

Bis weit in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts stellte sich für die Christen die Frage nach der Erlaubtheit des Kriegsdienstes faktisch nicht. Die Christen bildeten kleine Inseln im römischen Weltreich, dazu noch überwiegend in militärisch „ruhigen“ Gegenden. Das Heer selbst rekrutierte sich aus Freiwilligen und besaß einen ausgesprochenen Söldnercharakter. Zum Dienst mit der Waffe verpflichtet — absolut erst seit 365²⁰ — waren nur die Söhne von Veteranen. So gab es für den Geschickten genügend Möglichkeiten, sich dem Ruf des Vaterlandes zu entziehen. „Wer nicht in die Armee eintritt“, resümiert J. M. Hornus, „beweist also nur gesunden Menschenverstand und keinesfalls Mangel an staatsbürgerlicher Erziehung²¹.“ Der Ruf des Heeres litt außerdem unter der oft berichteten Grausamkeit und Habgier der Soldaten, und es war für die patristische Literatur stets ein dankbares Thema, die Sittenreinheit und edle Größe der christlichen Soldatenmartyrer rühmend davon abzuheben²². Zu dieser zeitbedingten Abneigung dem Militär gegenüber kam die Hochschätzung hinzu, die der Christ dem menschlichen Leben entgegenbrachte, und die sich in einem absoluten Tötungsverbot niederschlug. Die zweite Tafel des Dekalogs bot mit der Reihenfolge ihrer Verbote den göttlichen Kronzeugen für die eigene Auffassung. Mord, Ehebruch, Abtreibung und Idolatrie bildeten für Tertullian denjenigen Sündenkomplex, der auf keinen Fall vergeben werden kann²³. Man war sich wohl der Unterschiede zwischen Mord, Tötung in Notwehr, Tötung durch Hinrichtung, Tötung des Tyrannen und des Tötens im Kriege bewußt, dennoch galt der Grundsatz: „Gott hat jede Art von Mord durch das eine und prinzipielle Gebot untersagt: Du sollst nicht töten²⁴.“ Die Motivation dieser Haltung wies bei den einzelnen Schriftstellern unterschiedliche Akzente auf. Laktanz betonte, in Anlehnung an Cicero, die natürliche Gutheit des Menschen und mahnte: „Wir müssen menschliche Empfindungen in uns bewahren, wenn wir weiter das Recht haben wollen, Menschen zu heißen... Zwietracht und Streit entsprechen nicht der Natur des Menschen, und Cicero sagt mit Recht, daß der Mensch einem anderen Menschen kein Unheil zufügen

²⁰ Theodos. libri, VII, 1, 8.

²¹ J. M. Hornus, a. a. O. S. 19.

²² Dazu: J. M. Hornus, a. a. O. S. 22 ff.

²³ De pudicitia 12, 4 ff.

²⁴ Tertullian, de spect. 2, 8.

könnte, würde er seiner eigentlichen Natur folgen²⁵.“ Diese philosophische Argumentation, die auf dem stoischen Gedanken einer naturrechtlich verbindlichen vernünftigen Natur des Menschen fußt, verbindet Laktanz mit der göttlichen Anweisung im Dekalog zur Ablehnung des Kriegsdienstes: „Wenn Gott das Töten verbietet, so untersagt er uns nicht bloß, Raubüberfällen nachzugehen, was ja auch nach dem bürgerlichen Gesetz nicht erlaubt ist. Sondern er warnt auch davor, daß Dinge begangen werden, die bei den Menschen als rechtmäßig gelten. So kann billigerweise dem Kriegsdienst nicht Folge geleistet werden, wiewohl er für rechtmäßig angesehen wird... Dies heißt also, daß es von dieser Anordnung Gottes keinerlei Ausnahme gibt. Es ist allzeit verboten, einen Menschen zu töten, weil Gott gewollt hat, daß der Mensch ein unverletzliches Lebewesen sei²⁶.“ Diese Worte verdienen schon deshalb besondere Beachtung, weil sie von einem christlichen Autoren stammen, dessen Schaffenszeit von der diokletianischen Verfolgung bis in die Zeit Konstantins reichte²⁷. Justin der Märtyrer und Tertullian beziehen sich bei ihrer Begründung des Tötungsverbot es auf das Gebot der Feindesliebe: „Wenn uns, wie ich vorhin sagte, befohlen ist, unsere Feinde zu lieben, wen sollen wir dann hassen? Ebenso: wenn uns verboten ist, für erlittenes Unrecht Vergeltung zu üben, damit wir nicht durch solches Tun gleichschuldig werden, wem könnten wir dann Unrecht tun²⁸.“ Machtpolitisch, von der Zahl und dem inneren Zusammenhalt der Christen her gesehen, so argumentiert Tertullian im selben P assus der Apologie in einer hypothetischen Weise, wären die Christen in der Lage, das römische Reich zu bedrohen, da doch „schon eine einzige Nacht mit ein paar armseligen Fackeln ein Übermaß an Rache stiften könnte²⁹.“ Doch kommt diese Möglichkeit für den Christen nicht in Betracht, denn sie würde nur dann gelten, „wenn Böses mit Bösem zu vergelten bei uns erlaubt wäre³⁰. So aber ist es dem Christen „eher erlaubt, sich töten zu lassen, als selbst zu töten³¹.“ Selbst die Notwehrsituation rechtfertigte nach damaliger Sicht nicht den gewaltsamen Widerstand. Mit den Worten: „Niemand unter uns leistet Widerstand, wenn es zu seiner Verhaftung kommt, und ebenso denkt keiner daran, sich für eure ungerechte Gewalt zu rächen, obwohl unser Volk zahlreich und weit verbreitet ist³²“, umreißt Cyprian gegenüber dem Heiden Demetrianus die grundsätzliche Haltung

²⁵ Div. inst. VI, 11, 1 ff.

²⁶ Div. inst. VI, 20, 15 ff.

²⁷ Seine genauen Lebensdaten sind unbekannt. 317 berief ihn — in hohem Alter — Konstantin als Erzieher seines Sohnes Crispus an den Hof von Trier.

²⁸ Tertullian, Apol. 37, 1 ff.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Ad Demetrianum, 17, 25.

des Christen, unterläßt es aber nicht — ähnlich wie sein „Lehrer“ Tertullian — auf die latente machtpolitische Stärke der Christen diskret anzuspielen. Ein Zeichen für das Bewußtsein der alten Kirche von der wachsenden gesellschaftspolitischen Bedeutung des Christentums im römischen Reich. Es blieb nicht nur bei der Beteuerung der völligen Gewaltlosigkeit durch die christlichen Schriftsteller, vielmehr berichten die Märtyrerakten von dem gelebten Zeugnis ganzer Scharen und Legionen von Christen, die um ihrer Überzeugung willen den Tod erlitten. Sicherlich spielte dabei die Hochachtung vor dem Leben als Motiv für die Ablehnung des Kriegsdienstes eine wesentliche Rolle, dennoch wäre es verfehlt, nur diesen Grund verantwortlich zu machen und durch ihn gestützt, den modernen Begriff des „Pazifismus“ zur Kennzeichnung der gesamten Haltung des Christentums in dieser Frage heranzuziehen. Ein solches Denken verkennt die theologische Bedeutsamkeit einer dreifachen Überzeugung, die, anders als heute, für den Christen der alten Welt für seine Haltung ausschlaggebend war: erstens, die Überzeugung von der Einzigartigkeit der christlichen Existenz, zweitens, von der Unvereinbarkeit des christlichen „Soldatenstandes“ mit dem weltlichen Kriegsdienst und drittens, von der Unvereinbarkeit des römischen Kaiserkultes mit der christlichen Gottesverehrung.

Alle drei Aspekte sind eng miteinander verbunden. Weil der Christ sein ganzes Leben ausschließlich auf Gott hinordnet, einzig seinem Willen dient, kann es keinen Raum mehr für eine andere, notwendig weltliche Macht mehr geben, welche dieselbe Autorität beanspruchen könnte. Der Name „Christianus“ bezeichnete nicht eine im modernen Sinn „tolerante“ Religion, die das gesellschaftliche und politische Ich des Menschen unberührt ließe, sondern war das Zeichen eines radikalen Existenzverständnisses, das — zumindest intentional — keine Kompromisse mit dem bestehenden Zeitgeist gestattete. Ein anschauliches Beispiel dieser Gesinnung findet sich in den Märtyrerakten des Soldaten Dasius, der es abgelehnt haben soll³³, bei den Saturnalien die Rolle des Königs zu spielen. Dasius entgegnete auf die Fragen des Legaten, der ihn verhörte: „Was den Namen anbelangt, den ich mir selbst gewählt habe, so bin ich Christ. Was den Namen betrifft, den ich von meinen Eltern empfangen habe, so heiße ich Dasius... Ich bin Christ und ich diene nicht im Heer eines irdischen, sondern allein in dem des himmlischen Königs... Ich spucke auf deine

³³ Es spielt für unsere Belange keine Rolle, ob der Bericht über das Martyrium des Dasius der historischen Wahrheit entspricht. J. M. Hornus, a. a. O. S. 126 verweist ihn mit Delehaye in den Bereich der Legende. Entscheidend ist die Gesinnung, die in solchen Berichten zum Ausdruck kommt und die die Einstellung der ersten christlichen Soldaten zum Kriegsdienst kennzeichnet.

Kaiser und ihren Ruhm. Mir wird nur übel davon³⁴.“ Diese Argumentation stützt sich also nicht auf eine Verwerflichkeit des Heeresdienstes als solchen, sondern auf die totale Beanspruchung des Christen durch seinen eigenen, dem „himmlischen König“ gewidmeten Soldatenstand. Bei Tertullian verbinden sich die Auffassung von der Verwerflichkeit der militia mundi und das Bewußtsein von der christlichen Existenz als militia Christi zur scharfen antithetischen Beurteilung beider Größen: „Der göttliche und der menschliche Fahneneid, das Feldzeichen Christi und das Feldzeichen des Teufels, das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis sind unverträglich . . . Jede Uniform ist bei uns verboten, weil sie das Abzeichen eines unerlaubten Berufes ist³⁵.“ Die Auseinandersetzung der alten Kirche mit dem römischen Reich und seiner militärischen Praxis erreichte hier einen ersten Höhepunkt. Der rigorose Moralismus Tertullians mußte die Welt in zwei grundverschiedene Lager einteilen, um die Reinheit und Heiligkeit der eigenen Position gegen den Gang der Geschichte zu verteidigen, der immer häufiger den Christen im heidnischen Heer mit sich brachte. Selbst Tertullian hat — wie wir noch zeigen werden — seine Haltung modifizieren müssen. „Was Tertullian fürchtet“, schreibt von Campenhausen, „ist . . . die Verleumdung Christi und eine kultische Befleckung, die bei der Strenge der militärischen Disziplin und bei der Rolle, die die heidnischen Religionen im ganzen militärischen Zeremoniell und Leben innehat, geradezu unvermeidlich erscheinen³⁶.“ Das Bewußtsein, Elitesoldat Christi zu sein, schlug sich, bei aller Ablehnung des weltlichen Kriegsdienstes, in einer Übernahme der gängigsten Begriffe aus dem militärischen Leben in die religiöse Sprache nieder. Clemens von Rom benutzt das Bild der Heeresformation, um die Notwendigkeit der Ordnung in der Kirche den Adressaten seines Briefes anschaulich vor Augen zu führen³⁷. Ignatius von Antiochien vergleicht die wesentlichsten Merkmale des christlichen Glaubens mit den Teilen einer kriegesischen Rüstung: „Haltet an eurer Taufe fest; sie ist euer Schild, der Glaube euer Helm, die Liebe eure Lanze und die Geduld eure vollständige Rüstung³⁸.“ Auch Tertullian setzt die Taufe mit dem Militärdienst in Verbindung und versteht sie als „Fahneneid“ des Christen. W. Rohrdorf verweist auf die Gegenüberstellung Tertullians von *sacramentum humanum* und *sacramentum divinum*³⁹. Das erste bedeutet den militärischen Fahneneid, der dem

³⁴ Acta Dasii, 6 ff.

³⁵ De cor. 11.

³⁶ A. a. O. S. 207.

³⁷ 1. Clem. 45, 7.

³⁸ Ep. Pol. 6, 2.

³⁹ W. Rohrdorf, a. a. O. S. 132 ff. Rohrdorf verweist auf die Qumranliteratur als mögliche Quelle für die dualistischen Begriffspaare in den christlichen Taufunterweisungen.

Kaiser geleistet wird; das zweite bezieht sich auf die Taufe als den Fahneneid, den der Täufling Gott leistet und der den schon erwähnten Doppelaspekt aufweist: einmal, die ausschließliche Hinwendung zum Soldatentum Christi, zum andern, die sich daraus für den Christen notwendig ergebende Abkehr vom Kriegsdienst. „Darum ist es gleichbedeutend mit Fahnenflucht, aus dem Heerlager des Lichts wieder in das Heerlager der Finsternis überzulaufen; das wäre aber der Fall, wenn ein getaufter Christ Soldat werden wollte⁴⁰.“ Der Dualismus von Licht und Finsternis, der hier dem Kriegsdienst gegenüber angelegt wurde, konnte sehr leicht auf den römischen Staat in seiner konkreten Gestalt ausgedehnt werden, wenn man bedenkt, daß zur Zeit des Tertullian der religiöse Kaiserkult in voller Blüte stand. „Immer mehr trat der Herrscherkult als Kriterium für loyale Untertanentreue vor den Glauben an die alten Staatsgötter⁴¹.“ Schon unter Augustinus errichtete man dem Kaiser zusammen mit der Dea Roma in Kleinasien Tempel. In den folgenden Jahrhunderten intensivierte sich die Vergöttlichung der Kaiser. Wurden die Christen unter Nero mit der Anklage des *odium generis humani* verfolgt, so trieb man sie schon im zweiten Jahrhundert zu den Gerichten, weil sie sich weigerten, den Kaiser mit latreutischem Kult zu verehren. Einen Höhepunkt fand die Divinisierung im Jahre 291, als sich die Kaiser offiziell als „*diis geniti*“ bezeichneten, Diokletian Sohn des Jupiters und noch Konstantin — vor seiner religiösen „Wende“ — Sohn des Apoll genannt sein wollten. „Hätte es keine Jovii und Herculii gegeben“, resümierte W. Seston, „d. h. Kaiser, die sich als Söhne des Jupiters und des Herkules ausgaben, um diese Gottheiten geradezu an die Spitze des Imperiums zu stellen, dann wäre weder dem Zenturio Marcellus noch dem Veteran Tipasius noch dem Fahnenträger Fabius noch dem alten Offizier Julius das Martyrium bereitet worden⁴².“ Der Kaiser verkörperte in diesem göttlichen Anspruch nicht nur eine machtpolitisch gefährliche Größe, der sich mit politischen Mitteln begegnen ließe, sondern er gefährdete das ursprüngliche, von Gott gestiftete Ordnungsgefüge zwischen göttlicher und weltlicher Macht. Die alten Christen hatten ein Gespür für die totalitäre Gefahr einer profanisierten Theokratie und richteten sich nach dem Grundsatz: „Niemand kann zwei Herren dienen⁴³.“ In der Ablehnung des Kaiserkultes waren sich die Christen — aus anderen Gründen — mit den senatorischen Kreisen des Römertums, die der stoischen Philosophie nahestanden, einig. Tertullian konnte in seiner Apologie sogar auf Augustus

⁴⁰ Ebd. S. 133.

⁴¹ R. Klein, *Tertullian und das römische Reich*. Heidelberg 1968, S. 55.

⁴² W. Seston, *A propos de la Passio Marcelli Centurionis*. Neuchâtel 1950, S. 244. Mitgeteilt von J. M. Hornus, a. a. O. S. 29.

⁴³ Matth. 6, 24.

verweisen, der in dem Titel „dominus“ eine unerlaubte Erhöhung seiner Person sah und ihn ablehnte⁴⁴. Viele Kaiser verschmähten göttliche Ehren und für viele galt das Wort des Tiberius beim Tode des Germanicus: „*Principes mortales, rem publicam immortalem esse*“⁴⁵. So hing es auch hier — ähnlich wie bei den Christenverfolgungen — in einem bedeutenden Maße von der persönlichen Entscheidung des Herrschers ab, wie stark der prinzipielle Anspruch auf göttliche Ehren in die Praxis umgesetzt wurde.

Für den Christen allerdings, der Soldat werden mußte und der sich dem militärischen Zeremoniell des mit religiösen Attributen versehenen Fahnenzuges zu unterziehen hatte, galt das rigorose Urteil Tertullians: „Das Zeichen Christi und das Zeichen des Teufels sind unvereinbar“⁴⁶. Für denjenigen, der nach Eintritt in den Soldatenstand die Taufe empfangen hat, läßt der Kirchenschriftsteller drei Wege offen: Entweder verläßt der Christ sofort das Heer oder er nimmt das Martyrium auf sich oder er soll, so gut er es vermag, die Berührung mit dem heidnischen Kult und jede Gewalttat im Kriegsdienst strengstens meiden. Wer hier den Vorwurf einer „doppelten Buchführung“⁴⁷ erhebt, mag bedenken, daß es Tertullian vor allem auf die Abwehr des heidnischen Kultes und der Ausübung von Gewalt ankam; die Wahl der praktischen Mittel, um dies zu erreichen, ordnete er völlig dem Zwecke unter. Der Gang der Geschichte hatte ihn zur Modifizierung seiner ursprünglichen Haltung gezwungen. Den Rigorismus seiner Schrift „de idolatria“ konnte er nicht durchhalten. In „de corona“ differenzierte er seine Meinung gegenüber dem Fall, daß ein Soldat Christ geworden ist. Lehnte er in „de idolatria“ noch kategorisch den Soldatenberuf für den Christen ab, so ließ er in „de corona“ die erwähnten drei Verhaltensmöglichkeiten offen. Das aber setzt voraus, daß der christliche Soldat immer häufiger anzutreffen war, so daß die Kirche theologisch den historischen Tatbestand bewältigen mußte. Der „Rigorismus“ Tertullians ist also nicht in seinem Verhältnis zum Kriegsdienst als solchem zu suchen, sondern betrifft in erster Linie seine klare und in allen Schriften konsequente Ablehnung der Idolatrie und der Gewaltmaßnahmen. Damit entspricht er den Vorschriften der *Traditio apostolica* des Hippolyt aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, die bestimmen: „Ein Soldat im obrigkeitlichen Dienst soll niemand töten. Wenn er den Befehl dazu erhält, soll er ihn nicht ausführen... Wer über Exekutionsgewalt verfügt oder eine städtische Magistratsperson, die den Purpur

⁴⁴ Apol. 34, 1 nach Suet. Aug. 53, 1.

⁴⁵ Tac. ann. III. 6, 3.

⁴⁶ Idol. 19, 2.

⁴⁷ So A. v. Harnack in seinem Werk: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1905, S. 60.

trägt, soll entweder verzichten oder er soll (vom Katechumenat) zurückgewiesen werden...⁴⁸“ Für das junge Christentum war es noch für eine lange Zeit ein ungewöhnlicher Gedanke, daß ein Getaufte oder ein Taufbewerber Soldat werden wollte. Hippolyt behandelt einen solchen Menschen als Gottesverächter: „Wenn ein Taufbewerber oder ein Gläubiger Soldat werden will, dann weise man ihn zurück, denn er hat Gott verachtet“⁴⁹. Basilius fordert einen dreijährigen Ausschluß des Soldaten vom Abendmahl, „dessen Hände nicht rein (vom Blute) sind“⁵⁰. Noch einmal bricht in den Worten des Johannes Chrysostomus, mit denen er die Soldaten mit „Wölfen... die im Verüben von Schandtaten nie eine Ende finden“⁵¹ vergleicht, die schroffe Ablehnung des Kriegsdienstes und die Neigung zur rigorosen Grenzziehung zwischen weltlichem und geistlichem Reich durch, noch schwieg die Synode von Elvira im Jahre 314(?) über das Problem des Kriegsdienstes, doch ist der abschließenden Kennzeichnung v. Campenhausens zuzustimmen: „Im ganzen ist der theologische Widerstand gegen den Kriegsdienst der Christen im Laufe des dritten Jahrhunderts weithin erlahmt“⁵².

In dieser Zeit ist die generelle Ablehnung des Kriegsdienstes durch die junge Kirche schon durchbrochen und der Weg für eine Annäherung von Staat und Kirche eingeschlagen. Das Wort Johannes des Täufers an die um Rat suchenden Soldaten: „Mißhandelt und schikaniert niemanden und begnügt euch mit eurem Sold“⁵³ dient Clemens von Alexandrien zur Richtschnur bei der Beurteilung des Soldatenstandes. Der christliche Soldat findet hier seine grundsätzliche Legitimation, und Clemens scheut sich nicht, Christus den besten Feldherrn zu nennen und sich Gedanken über die richtige Heeresführung zu machen⁵⁴. Durch den Wandel des Christentums in eine *religio licita* unter Konstantin bedingt, kam es zur raschen Verschmelzung von Staat und Kirche und zur breiten positiven Beurteilung des Heeresdienstes. Die Loyalität zum Kaiser und zur Armee als der tragenden Staatsmacht fand im dritten Kanon des Konzils von Arles zu Anfang des 4. Jahrhunderts ihren entsprechenden Niederschlag: „Die ihre Waffen im Frieden hinwerfen, werden vom Abendmahl ausgeschlossen.“ Damit war ein weiterer Schritt zur Verwirklichung des Wunschbildes des Origenes von einem christlichen römischen Reich getan, der Vorwurf des Celsus, die Christen schmarotzten an der militärischen Schutz-

⁴⁸ Trad. apost. 16.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ep. 188.

⁵¹ Hom. zu Matth. 61, 2.

⁵² A. a. O. S. 208.

⁵³ Luk. 3, 14.

⁵⁴ Strom. I, 24, 158 ff.

funktion des Reiches, ohne selbst etwas dazu beizutragen, weitgehend entkräftet, die Zuverlässigkeit des Heeres auf die Dauer gesichert und der Weg zum Einsatz der Christen im Kriegsfall geebnet. Die weitere Entwicklung bestätigte diese Tendenz. Für Eusebius kämpfte schon Gott selbst „auf wunderbare Weise“ auf der Seite Konstantins und half ihm und Licinius die gemeinsamen Feinde Maximius Daja und Maxentius zu vernichten und schließlich Konstantin den Sieg über Licinius — wobei sich auf beiden Seiten schon Christen umbrachten — davonzutragen. „Konstantin . . . wurde von dem höchsten König, dem Gott der Welt und ihrem Heiland, gegen die gottlosen Tyrannen aufgerufen. Als er seine Truppen nach dem Kriegsbrauch aufgestellt hatte, kämpfte Gott auf wunderbare Weise an seiner Seite⁵⁵.“ Athanasius baut die Theorie des Origenes von dem „gerechten“ Krieg weiter aus und unterscheidet säuberlich: „Es ist nicht erlaubt, zu töten. Aber die Widersacher im Krieg zu vernichten, ist rechtmäßig und lobenswert . . . Daraus folgt, daß ein und dieselbe Tat, unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet und zur Unzeit begangen, unerlaubt ist, jedoch in anderer Sicht betrachtet und zur rechten Zeit begangen, erlaubt und anerkannt ist⁵⁶.“ Eine solche formal durchaus „richtige“ Differenzierung kann vom Staat in der Praxis leicht zur ethischen Rechtfertigung seiner machtpolitischen Belange herangezogen werden. Andererseits erhält die Kirche dadurch die Chance, als moralisches Tribunal über die Erlaubtheit von politischen Handlungen zu wachen und damit selbst an politischer Macht zu gewinnen. Das wiederum führt, aus der Neigung der Macht zum ethischen Laxismus, zum Abbau von rigorosen Positionen und Konträrstellungen der Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat. Man kann so mit guten Gründen von einer Beziehung der wechselseitigen Beeinflussung und daraus resultierender wachsender gegenseitiger Abhängigkeit beider Größen in einer soziologischen Endbedeutung sprechen, die sich geschichtlich aus theologischen Argumenten heraus entwickelte. Einen vorläufigen Abschluß dieses Prozesses brachte das Dekret Theodosius II. aus dem Jahre 416, nach dem nur noch Christen dem Heere angehören durften. So konnte der numidische Schriftsteller Optatus von Mileve in der Mitte des vierten Jahrhunderts eine Zwischenbilanz ziehen und im dritten Buch gegen den Donatistenbischof Parmenianus verkünden: „Der Staat gehört nicht der Kirche an, sondern die Kirche gehört dem Staat, das heißt dem römischen Reich⁵⁷.“

Der Historiker stellt diese Entwicklung fest, dem Theologen obliegt es, sie zu bewerten. So hängt die Beurteilung der Meinung von J. M. Hornus,

⁵⁵ Hist. eccl. IX, 9, 1.

⁵⁶ Ep. ad Amunem.

⁵⁷ Contra Parmen. Donat. 3, 3.

der von einer „Kapitulation“⁵⁸ der Kirche vor den Interessen des Staates spricht, von der theologischen Verbindlichkeit ab, die man der rigoristischen Strömung innerhalb der Kriegsdienstfrage der alten Kirche beimißt. War sie die allein gültige, die „katholische“, so wird man Hornus zustimmen und in der konstantinischen Wende einen wesenhaften Substanzverlust für die Kirche sehen müssen. Wir glauben aber gezeigt zu haben, wie zwei Richtungen, oft vom selben christlichen Schriftsteller vertreten, den dornigen Weg der Annäherung und schließlich Einigung von Staat und Christentum kommentierten: Einmal die Haltung einer puristischen Abstinenz vom bestehenden römischen Reich bei grundsätzlicher Bejahung des Staates als solchen, aber bei kompromißloser Ablehnung des Kriegsdienstes; zum andern die Möglichkeit des christlichen Soldatenstandes für den, der als Soldat die Taufe empfangen hat. Die letzte Entwicklung mündete dann in die positive Beurteilung des Heeresdienstes überhaupt, führte zum Abbau des generellen Tötungsverbotes und zum Ausbau einer Theorie des gerechten Krieges. Hinzu kam eine mit dem Namen Origenes verbundene Richtung in der alten Kirche, die sich die Zukunft des Christentums aus einer innigen Verbindung von christlichem Glauben und positiven römisch-antiken Macht- und Kulturelementen zu einem alles umfassenden christlich-römischen Reich erhoffte. Zum Verständnis dieser Entwicklung ist weiterhin zu bedenken, daß die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts bis weit in das 4. Jahrhundert hinein theologisch zur vorhergegangenen Zeit relativ wenig bedeutsam war, so daß sich das Eigengewicht der politischen Ereignisse voll auswirken und der fundamentale Wechsel von den diokletianischen Verfolgungen zur konstantinischen Toleranz das theologische Selbstverständnis der Kirche tief beeindrucken konnten. So kann die Frage nach der Haltung der alten Kirche zum Kriegsdienst als historisch gelöst betrachtet werden, theologisch aber, wird man sagen müssen, hat dieses Problem nichts von seiner ursprünglichen Fragwürdigkeit auch in der Gegenwart verloren.

⁵⁸ A. a. O. S. 173.

Ist K. Rahner wirklich ein narzißtischer Solipsist oder hat M. Sommer ihn noch nicht verstanden?

Wenn eine bestimmte Wissenschaft derartig populär wird, daß sie das allgemeine derzeitige Denken mit ihrer besonderen Befangenheit durchtränkt, dann kann man erwarten, daß einige Denker versuchen werden, durch sie die Metaphysik sowie unter anderem das Wahrheitsverständnis der Theologie zu ersetzen. Diese Lehre der Wissenssoziologie wird sicherlich in den nächsten Jahren für die Soziologie selber zutreffen. Ein schönes Beispiel dieses Vorgangs bietet ein kürzlich erschienener Aufsatz von Manfred Sommer¹. Nun halte ich es nicht für sinnvoll, seinen Angriff selber zu bestreiten, aber eine seiner ihm als unfraglich erscheinenden Voraussetzungen möchte ich hier doch entschieden ablehnen. Mit anderen Worten geht es mir darum, zu zeigen — in einer möglichst klaren Sprache —, daß seine Kritik auf einer Scheinfrage fußt, die die nur im Denken (nicht in der Sprache) erfaßte Dimension der Transzendentalität nicht mitvollzieht.

Zunächst dürfte es als selbstverständlich gelten, daß die Theologie für „stimulierende Informationsspritzen“ (40) von der Soziologie aufnahmebereit sein soll. Mit mindestens so viel Nachdruck wie Sommer bejahe ich fernerhin „kenotische Selbsttranszendenz“ und „Ekzentrizität des Denkens“ (49) sowie eine „politische“ Theologie, wie der Autor sie beschreibt (47 f.). Schließlich verwerfe auch ich, wie nicht nur Sommer, sondern vermutlich jeder Leser, den erkenntnistheoretischen „Solipsismus“ (42) und „Narzißmus“ (40), die „Autarkie des Hinhörens auf das eigene Echo“ (43), ein „anthropologische[s] Konzept introvertierter und immanenter Reflexivität“ (41), „dogmatische(r) Ontologie“ (45), jede „Strategie“, bei der „ein mittelalterliches ontologisches Interpretament hypostasiert wird“ (47), ... und eigentlich wahrscheinlich alles, was Sommer mit dem Begriff „Reflexivität“ kennzeichnet. Bei solchen Vorwürfen fehlt dem Autor lediglich sein Gegner, denn derartige „Reflexivität“ läßt sich bei Rahner nicht finden — vorausgesetzt, daß man nicht bloß bei seinem Wahrheitsbegriff steckenbleibt, sondern die damit ausgedrückte Einsicht selbst nachvollzieht.

Gerade dieser (philosophische) Vollzug als solcher liegt aber jenseits des Blickfeldes der Soziologie und wird infolgedessen von Sommer völlig übersehen. Indes besteht der Mangel an seiner Fragestellung darin, daß er etwas Transzendentes nur sozusagen mit kategorialen Augen anschaut. Kein Wunder denn, wenn ihm Rahners Lehre alsbald so „deutlich zentripetal und introvertiert“ (41)

¹ Kommunikation und Narzißmus. — Der Wahrheitsbegriff in der Kontroverse zwischen K. Rahner und H. Küng, TThZ 81 (1972) 40—49.

erscheint. Für eine empirische Wissenschaft als solche sind transzendente Wirklichkeiten eben nicht vorhanden. Recht und gut so. Mit einer ontologischen Wahrheitstheorie kann die Soziologie selbstverständlich nichts anfangen. Stattdessen soll und muß die Wissenssoziologie freilich ein anderes „handhabbares Wahrheitskriterium“ (43) entwickeln. Es mag weiterhin sein, daß die „Konsensustheorie der Wahrheit“ dieses Bedürfnis erfüllt. Dennoch ist jede empirische Wahrheitstheorie in der Theologie unzulänglich, trotzdem sie in einer wissenssoziologischen Betrachtung der Theologie beziehungsweise einer theologischen Wahrheitstheorie völlig berechtigt sein kann.

Es darf also gesagt werden, daß Sommer, indem er die wissenssoziologische „Komplexität des Wahrheitsproblems“ (46) erkennt, die philosophische „Komplexität“ außer acht läßt. In der sachgerechten Fragestellung kommen zwei Ordnungen des Wissens zur Geltung: eine kategoriale und eine transzendente. Da aber jede menschliche Äußerung als Äußerung zwangsläufig in kategorialen Ordnungen verharret, erscheint transzendentes Wissen als kategorial, insofern es geäußert wird. Mit anderen Worten, der Begriff „transzendental“ ist selbst kategorial. Für den „bloß“ empirisch betrachtenden Wissenssoziologen stehen also transzendentes und kategoriales Wissen scheinbar nebeneinander. Es versteht sich denn, daß das erstere „introvertiert“ und „immanent“ aussieht, und daß er ein „Zusammenspiel von Reflexivität und Reziprozität“ (42) vernimmt. Folgerichtig kann er nicht umhin, Rahners Auffassung nur als „Modell“ (ebd.) anzusehen. In der Wissenssoziologie ist das gewiß nicht nur unvermeidlich, sondern im Grunde durchaus angebracht. Irreführend wird es aber, wenn Sommer innerhalb dieses Rahmens philosophieren will, denn es ist ihm dann von vornherein nicht möglich, Verschiedenheit und Zweifelt hier auseinanderzuhalten.

Gelingt es einem, Rahners Äußerungen nicht lediglich als „Interpretationsfolie“ (41) zu sehen, sondern hinter ihren Wortlaut zu gelangen, dann wird man kaum auf den Gedanken kommen, daß Ausdrücke wie „Selbstabkapselung“ (49) und „Selbstreproduktion und Ausfaltung eines vorgegebenen Depositums“ (ebd.) sinnvoll in Beziehung mit Erkennen, verstanden als Beisichsein des Seins, gesetzt werden könnten. „Das Verhältnis von transzendentaler Einheit und kategorialer Vielheit“ (41) hat schlechterdings nichts mit zwei wetteifernden Alternativen zu tun. Wenn Sommer hier von einem „Monopol“ von seiten der „Reflexivität“ sprechen kann, so nimmt es nicht wunder, daß er — an derselben vermeinten Fragestellung haftend — zu dem Ergebnis kommt, Rahner „ignoriert... die konstitutive Bedeutung von Intersubjektivität im neuzeitlichen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis“ (42). Der Gegensatz von „Reflexivität“ und „Reziprozität“ büßt hier seinen Sinn weitgehend ein; wir befinden uns vielmehr in einer Dimension, wo diese Kategorien überwunden werden müssen. „Daß die verbalen Objektivationen immer schon vom Objektivierten eingeholt sind und also dieses nie adäquat objektivieren können, belegt“ nicht „die bleibende Immanenz dieser Reflexivität“ (41), sondern im Gegenteil gerade die unendliche „Reziprozität“ der „Reflexivität“ — eine Dimension, die Sommer vermutlich noch nicht begreifen kann.

Zur Erklärung läßt sich vermuten, daß Sommer ein analoges Verhältnis schon kennt, und zwar das zwischen allgemeinen Begriffen und den entsprechenden einzelnen Fällen. Indem Habermas zum Beispiel von den Konstativa redet, umfaßt er eine Unzahl von Sätzen, ohne sie andererseits in ihrer Besonderheit vorwegzunehmen. Obwohl alle Konstativa in dem allgemeinen Begriff „Konstativa“ in einem gewissen Sinne doch mitenthalten sind, wäre man trotzdem kaum geneigt, die Aussage von einzelnen Konstativa als eine „Affirmation des Vorgegebenen“ (42) oder als dessen Echo zu bezeichnen. Ferner: Sommer würde vermutlich nicht einwenden, daß der Begriff „Konstativa“ „hinter dem Problemstand“ zurückbleibt (ebd.), wenn es ihm auffallen würde, daß Habermas einige Konstativa nicht ausdrücklich zur Kenntnis genommen hat. Wenn aber Habermas behaupten würde, daß der Begriff „Konstativa“ alle Sprechakte umfaßt, dann könnte man gegen ihn zutreffend hervorheben, daß es auch Sprechakte gibt, die keine Konstativa sind.

Analogerweise ist es ebenso verfehlt, Rahners allgemeine Wissenstheorie deswegen für ungenügend zu erklären, weil er jede einzelne Art des Wissens womöglich nicht ausdrücklich in Betracht gezogen hat. Die Wissensvorgänge des menschlichen Bewußtseins zersprengen die empirischen Kategorien, die Sommer ihnen unterstellen will. Denn das, was Rahner Geist nennt, vermag einzigartigerweise alles zu werden, ohne daß etwas dabei aufgehoben wird. Der Geist wird zwar sein Gegenstand... aber auf geistige Weise, das heißt auf die Weise zugleich der „Reflexivität“ und der „Reziprozität“. Um mit Rahner den Kampf gar aufzunehmen, genügt nicht der Aufweis, daß es „die Vielschichtigkeit und der Nuancenreichtum neuzeitlichen Denkens“ (46) gibt, das heißt, daß die „Komplexität“ als solche in der transzendentalen Theorie nicht ausdrücklich genannt wird, sondern vielmehr ist es erforderlich, zu zeigen, daß eine solche „Komplexität“ über das abstrakte Blickfeld der betreffenden Transzendentalität hinausreicht. Ich für meinen Teil bin nebenbeibemerkt der Überzeugung, daß dies möglich und notwendig ist, aber vorher muß man Transzendentalität wahrhaftig transzendental, und nicht bloß kategorial verstehen.

Dr. William H o y e , Mainz

Dewart, Leslie: Die Grundlagen des Glaubens. Band 1: Historische Analyse. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger-Verlag. 1971. 184 S. Ln. 19,80 DM.

D., Philosophieprofessor in Toronto, der schon durch seine Schrift: Die Zukunft des Glaubens (Einsiedeln 1968) im deutschsprachigen Raum bekannt geworden ist, beschäftigt sich mit dem heute aktuellen Problem: „Bleiben die traditionellen Voraussetzungen der christlichen Lehre über das Wesen von Wahrheit und Wirklichkeit adäquat, das heißt, bleiben sie wahr genug, beziehungsweise erfordern sie Vervollkommenung — und wenn sie sich als unzureichend erweisen sollten, welche anderen philosophischen Grundlagen müssen vom christlichen Denken gelegt werden, damit auf ihnen die Formen christlichen religiösen Glaubens neu errichtet werden können, die dem heutigen Entwicklungsstadium der menschlichen Erfahrung entsprechen und sozusagen die Einführung einer Planung in die religiöse Ökonomie der christlichen Kirche gestatten?“ (S. 34). Die Antwort auf diese Frage möchte D. in zwei Bänden darbieten. Der erste Band liegt hier zur Besprechung vor. Darin behandelt D. in einer historischen Analyse die erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Grundlagen des christlichen Glaubens innerhalb des griechisch-westlichen Denkens und die Unterhöhlung dieser Grundlagen seit Thomas von Aquin. Im zweiten Band, der vermutlich stärkeres Interesse finden wird, möchte Vf. Möglichkeiten einer neuen Grundlegung des Glaubens aufzeigen.

Man kann es begrüßen, daß D. die philosophischen Hintergründe in der modernen religiösen Auseinandersetzung zwischen Traditionalisten und Progressisten beleuchtet.

H. Schützel, Trier

Konrad, Franz: Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. von H. Fries, Band 6). Ismaning/München: Max Hueber Verlag. 1971. 655 S. Brosch. 68,— DM.

In dieser Münchener Dissertation (Ref.: H. Fries; L. Scheffczyk) analysiert K., ein Oblatenpater aus Hünfeld, zunächst in vier Einzeluntersuchungen das Verständnis der Offenbarung bei den evangelischen Theologen Rudolf Bultmann, Fritz Buri, Wolfhart Pannenberg und Paul Althaus. Dann bietet er eine vergleichende Zusammenschau der vier Offenbarungskonzeptionen, indem er bei den genannten Autoren jeweils Ort und Struktur der Offenbarung kennzeichnet sowie die anthropologischen Voraussetzungen aufzeigt und danach die sich ergebenden Aufgaben einer ökumenischen Theologie der Offenbarung umreißt.

Der Ort der Offenbarung oder die Dimension, in der sich Offenbarung ereignet bzw. nur ereignen kann, ist bei Bultmann das christliche Selbstverständnis, bei Buri das geschichtliche Selbstverständnis und bei Pannenberg das Ganze der Geschichte. Die Struktur der Offenbarung ist bei Bultmann die paradoxe Identität von Gotteswort und Menschenwort im christlichen Kerygma, bei Buri die Polarität von Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit und bei Pannenberg die Polarität von Schon-Jetzt und Noch-Nicht, d. h., das Vorwegereignis des Endes der Geschichte in der Auferstehung Jesu. Bultmann stützt sich auf ein aktualistisches Existenzverständnis, Buri auf ein geschichtsbezogenes Existenzverständnis und Pannenberg auf ein futurologisch-universalgeschichtliches Wirklichkeitsverständnis. Bei Althaus fehlt ein einheitlicher systematischer Ansatz. Er versucht zwischen einer radikalen Wort- oder Existenztheologie und einer radikalen Geschichtstheologie zu vermitteln.

Die umfangreiche Untersuchung, die durch eindringendes Fragen beeindruckt und für eine ökumenisch ausgerichtete katholische Theologie der Offenbarung unentbehrliche Vorarbeit geleistet hat, zwingt zur Besinnung auf das vom Vf. selbst angedeutete Grundproblem jeglichen Offenbarungsverständnisses: Wie läßt sich die berechnete Forderung, daß sich der christliche Glaube im Denken bewähren muß, in Einklang bringen mit der Tatsache, daß das Denken oder die Philosophie den christlichen Glauben nicht einholen kann? — Sollte man der, wenn auch unausgeglichene Position des ‚Vermittlers‘ Althaus nicht doch mehr Bedeutung beimessen, als K. es zu tun scheint?

H. Schützel, Trier

M a n n, Frido: Das Abendmahl beim jungen Luther (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. von H. Fries, Bd. 5) München: Max Hueber. 1971. 146 S. Brosch. 12,— DM.

M. untersucht in dieser lesenswerten Münchener Doktor-Dissertation (Ref. Fries und Schmaus) die Abendmahlslehre, wie sie Luther in seinen Schriften bis 1521 vortrug. Er möchte zeigen, daß der deutsche Reformator „eine eigene, neue Theologie mit positiven Inhalten und mit eigenem, neuem formalen Denkansatz entwickelt hat“ (S. 16), allerdings auch traditionelle Elemente beibehalten hat. Er korrigiert gelegentlich Lortz (vgl. S. 16 A. 4; 20 A. 11) und Iserloh (vgl. S. 31 A. 11; 53 A. 52; 125; 129 A. 18; 132 A. 27). Bei der Betrachtung der nominalistischen Eucharistielehre geht er hauptsächlich von Gabriel Biel aus. Dieser unterscheidet aber nicht eine dreifache (vgl. S. 25/26), sondern eine vierfache ‚manducatio‘ des Altarssakramentes (pure corporalis, sacramentalis tantum, spiritualis tantum, sacramentalis et spiritualis simul). Gegenüber Iserloh, der in seinem Buch: Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham (Wiesbaden 1956, S. 274/275) schreibt, die ganze Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts habe den Opfercharakter der Eucharistie völlig übergangen, hebt M. hervor, daß Biel in seiner ‚Canonis missae Expositio‘, mit der sich Luther schon 1507 als Vorbereitung auf seine Primiz intensiv beschäftigte, den Opfercharakter der Messe, wenn auch mit spiritualistischen Tendenzen, behandelte (vgl. S. 125—129). Vielleicht hätte man anmerken können, daß Iserloh in dem von Jedin herausgegebenen Handbuch der Kirchengeschichte (III/2, Freiburg—Basel—Wien 1968, S. 714; 716/717) die wesentlichen Aussagen Biels über die Messe als Opfer referiert und beurteilt.

M. stellt fest, daß bei Luther bis 1520 die göttliche Verheißung als Zusage der Sündenvergebung im Abendmahl im Vordergrund stand und erst nach 1521 die Realpräsenz ein starkes Gewicht erhielt. In den Schlußüberlegungen macht Vf. darauf aufmerksam, daß das Vaticanum II manche Anliegen der Abendmahlslehre Luthers berücksichtigt hat (vgl. S. 144/145). Ergänzend sei hingewiesen auf Artikel 59 der Liturgiekonstitution, wo die Sakramente als ‚fidei sacramenta‘ bezeichnet und beschrieben werden.

H. Schützeichel, Trier

S k o w r o n e k, Alfons: Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. — München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. — 1971. 268 S. Leinen 28,— DM

In dieser Münsteraner Habilitationsschrift, für die Albert Brandenburg ein Geleitwort geschrieben hat, untersucht Sk., ein polnischer Priester des Bistums Katowice, das Sakramentsverständnis bei Karl Barth und den Barthianern Werner Jetter, Hermann Diem, Karl Gerhard Steck, Otto Weber, Heinrich Vogel und Helmut Gollwitzer, bei Rudolf Bultmann und den durch diesen angeregten Theologen Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Willi Marxsen und Friedrich Gogarten, bei Paul Tillich (bis 1933) und Wilhelm Stählin, bei den lutherisch orientierten Theologen Paul Althaus, Wolfgang Trillhaas, Ernst Käsemann und anderen, bei den Vertretern des heilsgeschichtlichen Denkens Oscar Cullmann, Joachim Jeremias und Werner Georg Kümmel und schließlich bei den ‚katholisierenden‘ Theologen Hans Asmussen, Max Lackmann und Helmut Echterbach. In einer kritischen Schlußbetrachtung werden grundlegende Probleme der Sakramententheologie erörtert, vor allem das Verhältnis von Wort und Sakrament, die Siebenzahl der Sakramente, die Einsetzung der Sakramente sowie das Symbolhafte und Personale im Sakrament.

Sk. informiert umfassend und differenziert. Er befaßt sich mit sakramentsfremden (vgl. z. B. Bultmann und Barth) und mit sakramentsfreundlichen (vgl. z. B. Althaus, Trillhaas und besonders Asmussen und Lackmann) Richtungen. Er weist auf die „erschütternd auflösenden Aussagen zu den Sakramenten“ (S. 263) bei Gert Otto hin. Mit Recht unterstreicht er die ökumenisch wichtige Rang- und Würdeordnung unter den Sakramenten (vgl. S. 247), wozu er auch den Aufsatz von Y. Congar, Die Idee der sacramenta maiora, Concilium 4 (1968) 9—15, hätte heranziehen können. Merkwürdigerweise erscheint das öfters zitierte Werk von L. Vilette, Foi et sacrement, nicht im Literaturverzeichnis.

Die Kirche Christi ist eine Kirche des Wortes und der Sakramente. Nicht zuletzt angeregt von der evangelischen Theologie haben katholische Theologen in den letzten Jahren in der Worttheologie stark aufgeholt. Haben sich entsprechend protestantische Theologen von der katholischen Theologie inspirieren lassen und in der Sakraments-theologie nachgezogen? Zur Beantwortung dieser Frage und zur Vorbereitung eines ökumenischen Dialogs über die Sakramente leistet das Buch von Sk. sicher wertvolle Dienste.

H. Schützeichel, Trier

Nikolaus von Kues, als Promotor der Ökumene (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 9) Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1971, 224 S.

Schon der Titel verweist darauf, daß die hier gedruckten Akten des von Rudolf Haubst 1970 in Bernkastel-Kues veranstalteten Symposions in allen Referaten, Diskussionen, Ansprachen und beigelegten Abhandlungen von großer Gegenwartsbedeutung sind. Erich Meuthen lenkte auf die Gedanken hin, die hinter der Entscheidung des Baseler Konziliaristen standen, um zum Verfechter des römischen Primates hinüberzuwechseln. Werner Krämer hebt den gewichtigen Beitrag des Cusanus zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz hervor. Die schwierigen und schließlich erfolglosen Bemühungen des Cusanus, die Hussiten mit der Kirche zu versöhnen, beleuchtet Hermann Hallauer. Anton Schall weist anhand der cusanischen Schrift *Cribratio Alchorani* auf christliches Gedankengut in der Religion Mohammeds hin. Die cusanische Auffassung von *De pace fidei* stand im Mittelpunkt mehrerer Vorträge. Maurice de Candillac erläutert deren Grundgedanken: *Una religio in rituum varietate*. Beim ökumenischen Gottesdienst sprachen G. H. Mohr über das ökumenische Anliegen dieser Schrift und Reinhold Weier über die mariologisch geprägte Auffassung des Cusanus von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Auch Rainer Röhrich vergaß in seinem Vortrag über den ökumenischen Reichtum der Wahrheit nicht Christus, den *manuductor*, die zentrale Gestalt im Denken des Cusanus zu nennen. R. Haubst schöpfte aus dem Vollen, als er über den Leitgedanken der *repraesentatio* in der cusanischen Ekklesiologie sprach. Ebenso aktuell sind die beigegebenen Artikel von G. H. Mohr: „Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues“, von Gerda Frein von Bredow: „Die Weisen in *De pace fidei*“, von Bernhard Hanssler: „Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues“ und besonders von Wilhelm Goerd: „Nikolaus von Kues in Rußland“. Für ökumenische Gespräche sei dieser Sammelband wärmstens empfohlen.

J. Backes, Trier

Huonder, Quirin: Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie (Urban-Taschenbücher 127). 1971. Stuttgart: Kohlhammer, 155 S. Kart.

Von einem wissenschaftlichen Sachbuch in Taschenbuchformat erwartet man eine knappe einführende Information über das zu behandelnde Thema. Dieser Erwartung wird das Buch von Quirin Huonder weitgehend gerecht. Die Geschichte des Unsterblichkeitsproblems wird von der griechischen Mythologie bis Ernst Bloch objektiv und sachgerecht entfaltet. Dabei kommen die einzelnen Denker oft in Zitaten selbst zu Wort. Neben den Angaben der Quellenausgaben hätte ein Literaturverzeichnis allerdings den Wert des Buches für den gesteigert, der sich intensiver mit dem angeschnittenen Problem beschäftigen will.

Ein Taschenbuch will weder die Forschung vorantreiben noch eine detaillierte Stellung zu einzelnen Forschungsergebnissen nehmen; noch viel weniger kann aber diese Rezension auf die Behandlung einzelner Philosophen eingehen. Es sei hier nur ein Wort zum Aufbau des Werkes gesagt: Man wird es wegen der Aktualität begrüßen, daß über die Hälfte des Raumes (S. 61–147) der Behandlung des Unsterblichkeitsproblems in der Neuzeit gewidmet ist. Bedenklicher stimmt allerdings die Absicht, nur die Denker, „die eine positive Lösung des Unsterblichkeitsproblems anstreben, ausführlich zu Worte kommen zu lassen“, während die die Unsterblichkeit negierenden oder sie ausklammernden Weltanschauungen nur zusammenfassend behandelt werden (S. 61). Eine solche Methode verschiebt allzu leicht die Gewichte. So wird z. B. der Neuscholastiker Georg Heidingsfelder (S. 133–136) ausführlicher behandelt als die gesamte Existenzphilosophie (S. 139–142). — Trotz dieser Bedenken ein informatives Buch.

B. Weiß, Mainz

Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. München: Kaiser — Mainz: Grünwald. 1971. 430 S., Lw.

Über kaum einen Theologen des 20. Jahrhunderts wurde in den letzten 15 Jahren soviel geschrieben wie über Dietrich Bonhoeffer. Über kaum jemand wurde aber auch in den letzten Jahren soviel Überflüssiges veröffentlicht wie über ihn; überflüssig sind viele dieser Veröffentlichungen, weil in ihnen nur Altbekanntes wiederholt oder fremde Vorstellungen in die fragmentarische Theologie der Gefängnisbriefe hineingetragen wird. So greift man mit einer gewissen Skepsis zu dem Buch von E. Feil. Doch bald ist man angenehm überrascht: Diese Münsteraner Dissertation (Ref.: J. B. Metz und K. Rahner)

interpretiert nicht nur B's Theologie detailliert und sachgerecht, sondern führt auch zu neuen Erkenntnissen. Ausgehend von dem hermeneutischen Ansatz B's (Teil I) wird die Christologie als Mitte seines Denkens aufgewiesen (Teil II). Aus ihr ergibt sich folgerichtig die Forderung nach einem religionslosen Christentum in einer mündig gewordenen Welt (Teil III). In jedem Teil wird vor einer systematischen Zusammenfassung die Entwicklung der Theologie in den einzelnen Schaffensperioden B's aufgezeigt. Die durch diese Methode notwendigen Wiederholungen nimmt man gern in Kauf; gelingt doch Feil mit ihr der Nachweis der Kontinuität im Denken B's. Damit wird die These Hanfried Müllers, nach welcher eine deutliche Zäsur im Schaffen Bonhoeffers zwischen den vorausliegenden Äußerungen und den letzten Gefängnisbriefen liege, entkräftet. Eindrucksvoll zeigt Feil, daß man Bonhoeffer nur aus seiner Christologie, die sich an den Aussagen des Konzils von Chalkedon orientiert, verstehen kann. Aus diesem Grund kann sich eine Gott-ist-tot-Theologie nicht auf B. berufen.

Kritisch wäre zu dieser Arbeit zu bemerken, daß eine genauso ausführliche Einordnung in die Theologie- und Geistesgeschichte, wie sie Feil durch Aufzeigen der Abhängigkeit und kritische Distanzierung von W. Dilthey in den letzten Briefen leistet, auch für frühere Schaffensperioden wünschenswert gewesen wäre. Der Verfasser hätte die Arbeit mit seinem Buch, das trotz vieler Zitatsplitter leicht lesbar ist, durch ein Verzeichnis der in den Anmerkungen gebrauchten Abkürzungen erleichtern können. Insgesamt ein Werk, das sowohl in das Denken B's sachdienlich einführt, als auch die Bonhoefferforschung ein entscheidendes Stück voranbringt. Damit ragt es aus der Flut der Bonhoefferliteratur heraus.

B. Weiß, Mainz

Fries, Heinrich: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. München und Freiburg i. B.: Erich Wewel Verlag. 1970. 300 S., kart., 18,— DM.

Die 17 Vorträge, Referate und Aufsätze, die in dem vorliegenden Werk vereinigt sind, entstanden zwischen 1967 und 1970. Sie wurden für diese Veröffentlichung z. T. überarbeitet und koordiniert. Sie befassen sich mit der modernen Glaubensproblematik (u. a. mit dem Selbstverständnis der Theologie in Auseinandersetzung mit H. Halbfas), mit der heutigen Situation der Kirche, mit Fragen zur Institution der Kirche (z. B. Unfehlbarkeit des Papstes, kirchliche Autorität) und mit ökumenischen Problemen. Anders als in früheren Büchern ähnlicher Art des Vf. (z. B. Aspekte der Kirche; Herausgeforderter Glaube) wird diesmal erfreulicherweise bei den einzelnen Beiträgen angegeben, wann und wo sie erstmals mündlich oder schriftlich veröffentlicht wurden (außer bei dem Kapitel: Glaube und Kirche — Thema zweier Konzile) und wird zudem wenigstens ein Personenregister geboten. F. ist es gelungen, für die heutige Zeit einer weitgehenden Unsicherheit in Glaubensdingen in wohlthuend positiver Weise Orientierungshilfen zu geben, die beim Leser, wie der Vf. selbst wünscht, Hoffnung, Mut, Zuversicht und Annahme des Heute und Morgen bewirken werden.

H. Schützeichel, Trier

Jaeger, Henry-Evrard: Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Band 1: Luthertum. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1970. 268 S. Snolin. 18,— DM.

Das dreibändige ökumenische Textbuch 'Zeugnis für die Einheit' soll unmittelbare Einblicke gewähren in die lutherische, calvinische und anglikanische Spiritualität. Der hier vorliegende erste Band, der das Luthertum betrifft, bietet nach einer instruktiven Einleitung Texte aus Werken von Martin Luther (1483—1546), Philipp Melanchthon (1497—1560), Johann Arndt (1555—1621), Johann Gerhard (1582—1637), Valentin Ernst Löscher (1674—1749), Wilhelm Löhe (1808—1872), Regin Prenter (geb. 1907) und Gustaf Aulén (geb. 1879). Im Anhang findet man ein Autorenlexikon, das zu den 8 genannten Autoren eine biographische Notiz und den Quellennachweis für die wiedergegebenen Texte bringt sowie Werke und Sekundärliteratur angibt.

Dieses ökumenische Lesebuch kann dazu beitragen, gemäß der Forderung im Ökumenismus-Dekret des II. Vaticanum den Katholiken (und allen Nicht-Lutheranern) eine unmittelbar aus den Quellen geschöpfte genaue Kenntnis der lutherischen Gedankenwelt zu vermitteln.

H. Schützeichel, Trier

Döring, Heinrich: Kirchen unterwegs zur Einheit. Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung. — München/Paderborn/Wien: Schöningh. 1969. 592 S., Kart. 58,— DM.

D., Priester des Bistums Fulda, legt hier seine 1967 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angenommene Doktor-Dissertation (Ref. J. Hasenfuß und F. Hofmann) vor. Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der erste Teil enthält als Einführung eine ekklesiologische Phänomenologie, insbesondere eine Charakterisierung der orthodoxen, der protestantischen (lutherischen, reformierten, freikirchlichen) und der anglikanischen Lehre von der Kirche. Der zweite und zugleich wichtigste und umfangreichste Teil verfolgt das Ringen um die Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Kirche auf den Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne, Edinburgh, Lund und Montreal sowie bei der entsprechenden Sektionsarbeit auf den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Amsterdam, Evanston und Neu Delhi. Die Vollversammlung in Uppsala, die 1968 (also nach Abschluß der Dissertation) zusammentrat, wird im Anhang behandelt. Der dritte Teil betrachtet das Selbstverständnis und die ekklesiologische Bedeutung des ÖRK. Der vierte und letzte Teil, dem sich noch ein Ausblick anschließt, untersucht die Stellung der katholischen Kirche zum außerkatholischen Ökumenismus.

Bei den Bemerkungen zu Calvins Kirchenverständnis im ersten Teil hätte man auch auf A. Ganoczy verweisen können und außerdem statt von den „Institutiones“ (vgl. S. 108) richtiger von der *Institutio* oder den verschiedenen Ausgaben der *Institutio* sprechen sollen. Für das Kernstück seiner Untersuchung stützte sich D. auf ein reiches Quellenmaterial. Er benutzte nicht nur die amtlichen Konferenzberichte, sondern auch soweit wie nötig, das dazugehörige Studien- und Vorbereitungsmaterial, die Reden, Referate und Diskussionsbeiträge sowie die im Zusammenhang und im Gefolge der Konferenzen entstandene Literatur. D. markiert die einzelnen Phasen der ekklesiologischen Bemühungen: bloße ekklesiologische Bestandsaufnahme und Vergleich (Lausanne, Edinburgh, Amsterdam), Hinwendung zur Christologie (Lund), eschatologische Schau der Kirche (Lund, Evanston), Akzentuierung der sichtbaren Elemente und der Gestaltwerdung der Kirche (Neu Delhi), Versuche, das Verhältnis von Innen und Außen, von Institution und Ereignis zu deuten (Montreal) und schließlich Aussagen über den Hl. Geist und über die Katholizität der Kirche (Uppsala). D. glaubt — und er findet sich durch Uppsala bestätigt —, daß die Entwicklung der ökumenischen Bewegung in die Richtung der ‚katholischen‘ (und damit sakramentalen) Grundvorstellung von der Kirche strebt, wobei die wesentlichen Anliegen der protestantischen Ekklesiologien in vollem Maße ernst genommen und einbezogen werden (vgl. S. 480/81; 564; 578/579). D. vertritt auch die begründete Ansicht, der Beitritt der katholischen Kirche zur ÖRK liege wohl nicht in allzu weiter Ferne. Allerdings plädiert er mehr dafür, daß bischöfliche Ortskirchen oder die in den Bischofskonferenzen gruppierten Ortskirchen um Aufnahme in den ÖRK nachsuchen, als daß die katholische Kirche als ganze Mitglied wird (vgl. S. 552–556 und 579–581).

Es wäre zu wünschen, daß eine moderne katholische Ekklesiologie so entworfen wird, daß die verschiedenen ekklesiologischen Ansätze, Gesichtspunkte und Tendenzen der ökumenischen Weltkonferenzen, wie sie in dieser Schrift umfassend und trefflich sichtbar gemacht werden, sachgemäß berücksichtigt werden.

H. Schützelchel, Trier

Karrer, Leo: Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius (Münchener Theologische Studien, II. systematische Abteilung Bd. 37) München: Max Hueber Verlag. 1970, XXII & 202 S. Brosch. 32,— DM.

Die vorliegende Arbeit, die von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München als Doktor-Dissertation angenommen wurde (Ref. M. Schmaus), gibt Auskunft über die theologische Methode und den theologiegeschichtlichen Standort des Dionysius Petavius SJ (1583–1652). Vf. informiert zuerst über Leben und Wirken des Jesuiten. Dann betrachtet er die innere Struktur und die inhaltliche Anordnung seiner Theologie in dem Hauptwerk: *Dogmata theologica* (1644–1650), indem er insbesondere die theologischen Prinzipien oder Erkenntnisquellen zusammenstellt. Danach behandelt er die theologischen Prinzipien, welche die Schwerpunkte der petavianischen Theologie bilden, nämlich die Hl. Schrift, die (für P. vielschichtige) Tradition und die Väterliteratur. Anschließend beleuchtet er die geschichtlichen Bedingtheiten der theologischen Methode des P. Zuletzt zeigt er die Bedeutung des P. für die Dogmengeschichtsschreibung und seinen Standort

innerhalb der Theologiegeschichte. Leider fehlt das in einem so namenreichen Werk besonders wünschenswerte Personenregister.

Das wichtigste Ergebnis der gut gegliederten Untersuchung lautet: P. kann weder als Begründer der positiven Theologie noch als Vater der Dogmengeschichte gelten. Er war vielmehr „der geniale Testamentsvollstrecker der beiden bedeutendsten ‚Väter‘ der positiven Theologie“ (S. 176), nämlich des Melchior Cano († 1560) und des Johannes Maldonatus († 1553). Er bietet zwar in seinen ‚Dogmata‘ reichlich historisches Material, aber kein eigentlich — wirkliches Verständnis für Entwicklung verratende Dogmengeschichte.

H. Schützeichel, Trier

Langemeyer, Leo: Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhlner-Institut, Bd. 24) Paderborn: Bonifatiusdruckerei. 1970. 420 S. Leinen. 26,— DM.

In dieser Münsteraner Dissertation behandelt L. aufgrund des Schrifttums von Werner Elert (1885—1954) die Mitte der Lehre von Gesetz und Evangelium, nämlich die Versöhnungstheologie. Nach einer Betrachtung der theologischen Ausgangspunkte werden die Feindschaft zwischen Gott und Mensch, das Gesetz, die Versöhnung und das Leben aus der Versöhnung erörtert. Ein kritischer Rückblick beschließt die Arbeit. Man vermißt die Register.

Elert wurde theologisch geformt durch die lutherische Überlieferung, durch die Erlanger Schule (mit ihren Quellen bei Schleiermacher, in der Erweckungsbewegung, im Pietismus, in der Romantik und im Deutschen Idealismus), durch die Erfahrungen der Nachkriegszeit und damit durch die Auswirkungen der dialektischen Theologie und schließlich durch die eigene Erfahrung. Eine wichtige Rolle spielt bei Elert der von Spengler übernommene Begriff des Schicksals. Seine Lehre von Gesetz und Evangelium ist ganz und gar geprägt von dem Grundanliegen: Schicksalerfahrung und Evangelium.

L. bestätigt mit seinem ökumenisch wichtigen Werk, daß das reformatorische KampftHEMA (G. Söhngen) ‚Gesetz und Evangelium‘, dessen katholische Fassung ‚Gesetz und Gnade‘ heißt, heute auch auf katholischer Seite ein immer stärkeres Interesse findet.

H. Schützeichel, Trier

Maron, Gottfried: Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes Bd. 15) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1969. 288 S. engl. brosch., 30,— DM.

Im ersten Teil der Arbeit werden anhand der Lehre, daß die Kirche ein Sakrament ist, die wesentlichen Aussagen des Vaticanum II über die Kirche und die Einheit dargestellt. Im zweiten Teil wird im Blick auf das Konzil und die neuere katholische Theologie die Rechtfertigung behandelt, und zwar vor allem unter den Leitgedanken: *iustificatio ecclesiae* und *participatio ecclesiae*. Maßstab der Beurteilung ist bei allem das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung. Von den katholischen Theologen werden am häufigsten K. Rahner und H. Küng zitiert und herangezogen.

M. betont mit Recht die dienende und instrumentale Funktion der Kirche. Er vermag aber im Grunde die kirchliche Vermittlung der Rechtfertigung nicht recht zu würdigen. Nicht wenige der von ihm gebotenen Interpretationen, Wertungen und Akzentsetzungen fordern zur Kritik heraus, die im Rahmen dieser kurzen Vorstellung des Buches nicht geliefert werden kann. Nur zwei Unkorrektheiten seien berichtigt: Der Catechismus Romanus schweigt keineswegs über Wort und Sache der Rechtfertigung (vgl. S. 159), wie sich aus I, c. 1, q. 1, c. 9, q. 6, 5; II, c. 1, q. 3; q. 14(?) und q. 18, 1 ergibt. In Artikel 9 der Offenbarungskonstitution des Vaticanum II bezeichnet der Begriff ‚certitudo‘ nicht „die Gewißheit, die die Kirche über ihren in der Offenbarung gelegten Grund hat“ und damit „ihre Selbstgewißheit“ (S. 202), sondern genauer die Gewißheit der Kirche über alles Geoffenbarte (... *Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis* ...).

H. Schützeichel, Trier

Schupp, Franz: Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck Bd. 59) — Innsbruck: Universität. 1970. 150 S. Brosch. s 370,—.

In dieser Innsbrucker Habilitationsschrift stellt Sch. Begriff und Methode der Theologie als Wissenschaft nach J. S. Drey (1777—1853) dar. Er stützt sich dabei nicht nur auf gedruckte Quellen, sondern auch auf Handschriften des Wilhelmstiftes in Tübingen, nämlich die Tagebücher II-V (Bd. I ging verloren) aus den Jahren 1812—1817, die allerdings auszugsweise gedruckt vorliegen, und die Praelectiones dogmaticae I-III aus den Jahren 1815—1834. Eine Auseinandersetzung mit der Konzeption Dreys, bei der auch die Weiterführung innerhalb der Tübinger Schule sowie die Entwicklung des Wissenschaftsbegriffes bis zur Gegenwart berücksichtigt wird, möchte Vf. im Rahmen seiner Untersuchung nicht bieten. Wie der Titel des vorliegenden Buches andeutet, besteht für Drey der Glaube letztlich in der Evidenz der Geschichte, „d. h., daß dem Menschen die Idee der Religion mit den Tatsachen der Geschichte in Übereinstimmung stehend erscheinen, diese also für den Menschen verständlich und sinnvoll werden“ (S. 21).

In der heutigen Diskussion über das Selbstverständnis der Theologie und über manche Grundprobleme der Fundamentaltheologie können die Gedankengänge und Einsichten des Begründers der katholischen Tübinger Schule wertvolle Hilfen geben.

H. Schützeichel, Trier

Zasche, Gregor: Extra nos. Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. 26, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Bonifatiusdruckerei. 1970. 240 S. Leinen 18,— DM.

Z., ein Benediktiner der Abtei Schäftlarn, beschäftigt sich in dieser Innsbrucker Doktor-Dissertation aus dem Jahre 1967 (betreut von K. Rahner und dann von E. Gutwenger) mit dem Übernatürlichkeitsgedanken, der auf evangelischer Seite zur eigentlichen Unterscheidungsfrage zwischen den Konfessionen erklärt wurde, bei der durch einen gemäßigten Personalismus gekennzeichneten protestantischen Theologie „zwischen Barth und Bultmann“. Hauptgesprächspartner ist Paul Althaus. Dieser Theologe, so ergibt sich aus dem ersten Teil der Arbeit, lehnt die katholische Übernatürlichkeitsvorstellung als eine unbiblische und objektivierende Erkenntnisform ab, vertritt aber das sachliche Anliegen der katholischen Lehre von der Übernatürlichkeit. Er sieht im Personalismus die allein biblische Denkform. Deshalb wird im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung die personalistische Denkform kritisch erörtert. Dabei kommen die Theologen Gerhard Gloege, Wilfried Joest, Helmut Thielicke, Ulrich Kühn und Wolfhart Pannenberg besonders zu Wort.

Wie man sieht, werden in dem vorgestellten Buch, das keine Register hat und dessen Sprache an einigen Stellen vielleicht nüchterner sein könnte, zentrale Probleme des ökumenischen Dialogs behandelt. Recht anregend wirken die Ausführungen über den Begriff der Denkform und die Unterscheidung von Erlebnisform und Aussageform (vgl. S. 144—146; 229—233).

H. Schützeichel, Trier

Dulles, Avery: Was ist Offenbarung? Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. — 1970. 214 S. Kart.-lam. 17,80 DM.

D. bietet eine kurze Geschichte der christlichen Offenbarungsauffassungen. Er behandelt zunächst den biblischen Offenbarungsbegriff und gibt einen kursorischen Überblick über die Offenbarungstheologie bis 1800. Dann untersucht er eingehender das Offenbarungsverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Schließlich faßt er die wichtigsten Erkenntnisse seiner geschichtlichen Betrachtung zusammen. Er berücksichtigt katholische, protestantische und anglikanische Theologen aus Westeuropa und Nordamerika (einschließlich Kanada).

Das Buch vermittelt manche wertvollen Einsichten in das vielschichtige Phänomen der Offenbarung. Man vermißt die Register. Guardini starb nicht 1965 (vgl. S. 169), sondern 1968. Es ist nicht ganz korrekt zu sagen: „Die gewichtigste Neufassung der katholischen Offenbarungstheologie in der unmittelbar auf das Zweite Vatikanische Konzil folgenden Zeit bieten zweifellos die Schriften Karl Rahners“ (S. 184). Denn Rahner entwickelte seine Offenbarungskonzeption im wesentlichen schon vor dem II. Vaticanum. Auf Seite 195 wurde ein vom Setzer gemachter schwerwiegender Fehler nicht korrigiert.

H. Schützeichel, Trier

ALLE FRANZÖSISCHEN BÜCHER

**Schneller — billiger
Bibliographischer Suchdienst
Abonnements auf alle
französischen Zeitschriften
Deutschsprechende Bedienung
Kataloge auf Verlangen**

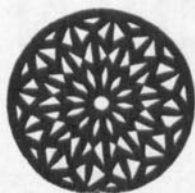
LIBRAIRIE DU CERF - FISCHER

29, Bd de Latour-Maubourg, F 75 Paris 7^e

Postscheckkonto Karlsruhe 558 59

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Neuerscheinung

HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

FRIEDRICH GRÜTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grüters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Karl Kertelge, Trier

Die urchristliche Abendmahlsüberlieferung
und der historische Jesus

Günther Schmah, Trier

Die Berufung der Zwölf im Markusevangelium

Bardo Weiß, Mainz

Das Alte als das Zeitlos-Wahre oder als das
Apostolisch-Wahre?

Alfons Nossol, Lublin

Das Problem einer „anthropologischen“
Integration des Theologiestudiums

Balthasar Fischer, Trier

Ein mittelalterliches Volks-Theologumenon über
die Krankensalbung und sein Echo bei Goethe

Wilhelm Dreier, Würzburg

Der Sozialkatholizismus in den USA
und in Deutschland

Neue theologische Literatur

Bibelwissenschaft — Kirchengeschichte

Heft 4
Juli/August 1972
81. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Karl Kertelge, 55 Trier, Weberbachstraße 17/18; Dr. Günther Schmah, 55 Trier-Tarforst, Pfarramt; Prof. Dr. Bardo Weiß, 65 Mainz-Weisenau, Mönchstraße 29; Prof. Dr. Alfons Nossol, Lublin (Polen), ul. Nowotki 7; Prof. Dr. Balthasar Fischer, 55 Trier, Weberbachstraße 17/18; Prof. DDR. Wilhelm Dreier, 87 Würzburg.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Die soteriologischen Aussagen in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung und ihre Beziehung zum geschichtlichen Jesus

Von Prof. Dr. Karl Kertelge, Trier

I. Die ältesten Berichte von der Einsetzung des Herrenmahles im Neuen Testament

Ein Vergleich der vier im Neuen Testament uns vorliegenden Berichte über die Einsetzung des Herrenmahles ermöglicht in einem gewissen Rahmen¹ ein erstes Urteil über die Überlieferungsgeschichte dieser Berichte im Urchristentum. Danach ergeben sich drei Überlieferungsgruppen: 1) Mk 14, 22—24, von dem Mt 26, 26—28 (und teilweise auch Lk 22, 19—20) abhängig ist. 2) 1 Kor 11, 23—26 und Lk 22, 19—20, die auf einen gemeinsamen Grundbericht zurückgehen dürften. 3) Lk 22, 15—18 (vgl. Mk 14, 25), worin das letzte Abendmahl Jesu als Passahmahl (mit eschatologischem Ausblick) erscheint.

Zu 1) Mk 14, 22—24: Vom Rahmen der Passionsgeschichte ist unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten zunächst abzusehen. Die Einsetzungsworte stehen in sich, sie verweisen von sich aus nicht auf ein vorausgesetztes Passahmahlgeschehen, sie sprechen nur von dem, was Jesus

¹ Vorausgesetzt sind hierbei die in der Exegese weitgehend anerkannten form- und traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkte bei der Analyse neutestamentlicher Texte. Der synoptische Vergleich zeigt Spannungen zwischen den einzelnen Berichten, die nicht durch eine einfache Harmonisierung zu beheben sind, aber auch nicht dadurch, daß man einem dieser Berichte bezüglich der Ursprünglichkeit den Vorzug gibt. Alle vier Berichte sind zunächst einmal als redaktionelle Bildungen zu beurteilen, von denen jede auf eine eigene Vorgeschichte in der urchristlichen Gemeindeüberlieferung zurück verweist. Zur form- und traditionsgeschichtlichen Analyse vgl. besonders H. Schürmann, Art. „Abendmahl Jesu“, in: LThK ⁸¹ 26—31; ders., Art. „Herrenmahl“, in: LThK ⁸¹ V, 271 f; ders., Der Paschamahlbericht Lk 22, (7—14.) 15—18 (NTA 19, 5), Münster 1953; ders., Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20 (NTA 20, 4), Münster 1955; E. Schweizer, Art. „Abendmahl im NT“, in: RGG ⁸¹ I 10—21; P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (StANT 1), München 1960; P. Benoit, Die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung, in: Exegese und Theologie, Düsseldorf 1965, 86—109; W. Marxsen, Der Ursprung des Abendmahls, in: EvTh 12 (1952/53) 293—303; J. Jeremias, Die Abendmahls Worte Jesu, Göttingen 1967; R. Feneberg, Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte (StANT 27), München 1971.

tut und sagt (außer Ende V. 23: „und sie tranken alle daraus“). Bemerkenswert ist der weithin parallele Aufbau der Handlung und der Worte je zum Brot und zum Kelch. In den beiden Deuteworten werden „Leib“ (σῶμα) und „Blut“ nebeneinander gestellt. Der „Leib“ ist wohl nicht auf das vom Blut unterschiedene Fleisch zu deuten, sondern auf die Person Jesu². Dieses Brot, das Jesus einsetzt, ist er selbst in seinem (geschichtlichen) Sosein und Dasein für die Menschen bis hin zu seiner Lebenshingabe. Die Parallelisierung wird in V. 24 durch die soteriologische Ausweitung des Kelchwortes durchbrochen: „Das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele.“ Damit wird die Bedeutung des Handelns Jesu unter dem Zeichen seines „Blutes“ in bestimmter Weise hervorgehoben.

Zu 2) 1 Kor 11, 23—26 (und Lk 22, 19—20): Dieser Bericht (bzw. der 1 Kor 11 und Lukas zugrunde liegende Bericht) enthält einige urtümlichere Elemente der Überlieferung, weshalb er von den meisten Exegeten für ursprünglicher gehalten wird als der des Markus. Im einzelnen fällt auf:

- a) Die Parallelisierung der Deuteworte zu Brot und Kelch ist (noch) nicht durchgeführt. Zwischen beiden ist die Bemerkung stehengeblieben: „nach dem Mahle“, was darauf hinweist, daß beide eucharistischen Elemente nicht unmittelbar aufeinanderfolgten.
- b) Die soteriologische Deutung ist nicht auf das Kelchwort beschränkt: „Dies ist mein Leib für euch... Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute.“
- c) Es wird zum Nachvollzug aufgefordert, und zwar sowohl nach der Brot-Eucharistie als auch nach der Kelch-Eucharistie. Diese Aufforderung fehlt bei Markus/Matthäus.
- d) Die Einsetzung, an die Paulus erinnert, wird auf die Nacht der Auslieferung Jesu datiert. Dieser Hinweis ist auch im Hinblick auf die historische Frage ernst zu nehmen (ohne damit freilich die theologische Intention der Datierung zu übersehen und zu verkürzen).
- e) Die von Paulus zitierte Tradition wird von ihm weiter interpretiert: Was die Gemeinde in der Erfüllung des Auftrages Jesu tut, ist Verkündigung des Todes des Herrn, „bis er kommt“. Die Eucharistiefeier der Gemeinde ist also Teilnahme an der Verkündigung des Evangeliums, die der Kirche insgesamt aufgetragen ist und vom Apostel besonders wahrgenommen wird. Der eschatologische Ausblick be-

² Vgl. E. Schweizer: ThWNT VII 1065.

grenzt die Verkündigung nicht nur im zeitlichen Sinne, sondern bringt die eucharistiefeiernde Gemeinde für die Gegenwart in das rechte Verhältnis zum Gekreuzigten und seiner Präsenz.

Zu 3) Lk 22, 15—18 (vgl. Mk 14, 25): Hier wird im Kern eine Überlieferung sichtbar, die das letzte Mahl Jesu als Passahmahl versteht, ohne daß die eucharistische Handlung, die in V. 17 angedeutet ist, antitypisch zum Passah des Alten Bundes interpretiert würde. Charakteristisch ist für diesen Text der Hinweis auf das kommende Gottesreich: „Ich werde . . . von dem Gewächs des Weinstocks (das ist biblische Sprache; vgl. Num 6, 4; Jes 32, 12; Hab 3, 17 und die Segensformeln beim Sabbat- und Passahmahl) nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes kommt“ (vgl. Mk 14, 25 „...da ich es neu trinke im Reiche Gottes“).

Zusammenfassende Beurteilung des Überlieferungsbestandes:

Die Fassung des Einsetzungsberichtes in 1 Kor 11 weist gerade in seinen nicht miteinander ausgeglichenen Einzelementen (besonders im Kelch-Wort) urtümlichen Charakter auf. Aber auch in Mk 14, 22—24 gibt es ursprüngliche Elemente, die einer ausgleichenden Redaktion nicht gewichen sind, so vor allem die Konzentration der Interpretamente im Kelch-Wort, während das Brot-Wort, anders als in 1 Kor 11, 24 und Lk 22, 19, ohne soteriologische Ausdeutung überliefert wird. Beide Berichte lassen sich literarkritisch wohl kaum auf eine gemeinsame Urfassung zurückführen. Dennoch sind die Übereinstimmungen in Struktur und Interpretation des berichteten Geschehens so deutlich, daß davon auszugehen ist, daß beide Fassungen auf ein gemeinsames Grundgeschehen zurückgehen: die eucharistiefeiernde Gemeinde realisiert die Stiftung ihres Herrn. Dagegen scheint das Überlieferungsstück Lk 22, 15—18, das formkritisch noch weniger mit dem markinischen oder paulinischen Einsetzungsbericht in Deckung zu bringen ist, deutlicher auf die ursprüngliche Situation des letzten Mahles Jesu zu verweisen, ohne daß damit schon entschieden wäre, daß das letzte Mahl Jesu im historischen Sinne ein Passahmahl war.

II. Die soteriologischen Aussagen

Die soteriologischen Aussagen zum Mahlgeschehen finden sich vor allem in den beiden Berichten 1 Kor 11, 23—26 und Mk 14, 22—24. Zuvor ist aber zu fragen, wieweit auch die Situation des Passahmahles für eine soteriologische Deutung in Anspruch genommen wird.

a) Die Frage des Passahmahles

Die Passahmahlsituation spielt in den beiden von Paulus und Markus überlieferten Einsetzungsberichten keine erkennbare Rolle. Dennoch ist festzustellen, daß beide den Gedanken des christlichen Passah kennen. Paulus spricht in 1 Kor 5, 7 von Christus als „unserem Osterlamm“. Es heißt dort: „Schafft den alten Sauerteig hinweg, damit ihr neuer Teig seid, wie ihr ja ‚Ungesäuerte‘ seid. Denn unser Passah ist schon geopfert: Christus.“ Hier ist zu beachten, daß Christus im Hinblick auf seinen Kreuzestod als „unser Passah“ verstanden wird. Zudem dient die Erinnerung an das christliche Passah der sittlichen Mahnung. Paulus greift mit dem Passah-Motiv offenkundig auf geprägte urchristliche Tradition zurück, die ein typologisches Verständnis vom Tode Jesu nach der alttestamentlich-jüdischen Passahfeier voraussetzt. Auf seine Weise hat der vierte Evangelist diese Tradition aktualisiert, da er — abweichend von den Synoptikern — Wert darauf legt, daß Jesus am Vortag des Passahfestes gestorben ist, zur Zeit der Schlachtung der Passahlämmer im Tempel.

Markus bringt eine eigene Aktualisierung des Passah-Motivs, da er (nicht unmittelbar den Tod, sondern) das letzte Abendmahl Jesu in den Rahmen einer Passahfeier stellt, und zwar durch die einleitende Vorbereitung des letzten Mahles: 14, 12—17. Dadurch rückt Markus das letzte Mahl Jesu bewußt an die Stelle des alten Passah. Das letzte Mahl Jesu (zusammen mit seiner Hingabe in den Tod) ist Erfüllungsgeschehen, nämlich Erfüllung der Heilsabsicht Gottes. Dies gilt für Markus — unbeschadet der in seinem Einsetzungsbericht bereits vorausgesetzten soteriologischen Aussagen.

Anders und ursprünglicher wird die Passahmahlsituation in dem Überlieferungsstück Lk 22, 15—18 vorausgesetzt. Auszugehen ist hier von dem Gegensatz zwischen dem Essen und Trinken in der Gegenwart und dem im kommenden Gottesreich. Letzteres wird in Mk 14, 25 näherhin als „neu trinken“ gekennzeichnet. Hiermit wird die eschatologische Qualität des zukünftigen Mahles im Reiche Gottes ausgedrückt. Wenn nun Jesus auf ein Mahl vorausblickt, das für das zukünftige Gottesreich erwartet wird, dann ist das Mahl, das jetzt in der Gegenwart gehalten wird und das Jesus zum letzten Mal hält, ein anderes. Dieses für die Gegenwart vorausgesetzte Mahl ist das alte Passahmahl. Dies geht jetzt zu Ende. Es wird jetzt abgelöst — aber offenkundig noch nicht von dem eschatologischen Mahl selbst, sondern von dessen intensiver Erwartung. Was die Jünger Jesu jetzt weiterhin auch immer tun mögen — und sie halten ja schon bald nach Ostern das Herrenmahl als das Gedächtnis des Todes Jesu —, so ist dieses Tun, also auch diese christliche Herrenmahlfeier, bestimmt von der Erwartung der eschatologischen Mahl-

gemeinschaft im Reiche Gottes, die Jesus neu gewähren wird. In solchem Ausblick ist das christliche Herrenmahl die Ablösung und Erfüllung des alten Passah und zugleich auch schon Prolepsis, vorwegnehmende Darstellung des zukünftig-eschatologischen Mahlgeschehens im Reich Gottes. Die christliche Herrenmahlfeier erscheint so gleichsam als Mahl „zwischen den Zeiten“, aber doch eher schon als Prolepsis — auch im Hinblick auf die eschatologische Bedeutung des Todes Jesu.

Da Jesus wohl kaum am Passahfesttag selbst hingerichtet wurde, sondern am Vortag, dürfte damit indirekt erwiesen sein, daß in Mk 14, 25 und Lk 22, 15—18 das Motiv des alttestamentlich-jüdischen Passahmahles nachträglich zur theologischen Deutung des letzten Mahles Jesu bzw. des erwarteten Mahles des kommenden Gottesreiches herangezogen worden ist. Hierzu bot freilich die Nähe des letzten Mahles Jesu zu seinem Tode am Vortag des jüdischen Passahfestes den unmittelbaren Anlaß³.

b) Der Bundesgedanke:

Als soteriologische Motive im engeren Sinne haben in den Abendmahlsberichten der Bundesgedanke und die Sühnevorstellung zu gelten. Der Bundesgedanke wird durch den Begriff der (καινή) διαθήκη angezeigt, während die im Urchristentum vielfach gebrauchte ὑπέρ-Formel an die alttestamentlich-jüdische Sühneanschauung erinnert. Über die Priorität

³ H. Schürmann, Der Paschamahlbericht, 52, sieht Lk 22,15—18 als „eine in sich geschlossene und als Mahlbericht verständliche Einheit“ an, in der die „eucharistische Stiftung“ Jesu als „Umstiftung des Paschamahles“ (69) erzählt wird. F. Hahn, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, in: EvTh 27 (1967) 337—374, sieht in Lk 22, 15—18 sogar „die Grundzüge einer christlichen Passafeier . . .“, in der, von einem Becherritus abgesehen, Jesu Verheißung der eschatologischen Erfüllung des Passa die traditionelle Mahlzeit ersetzt“ (356). Diese „frühchristliche Passafeier“ münde in V. 19 f sodann „in die regelmäßig gefeierte Eucharistie“ ein. Gegenüber Schürmann sieht Hahn also die beiden Teile Lk 22, 15—18 und 27, 19 f als eine ursprünglich zusammenhängende Überlieferungseinheit an. Ohne die exegetisch unentbehrlichen literarkritischen Analysen, wie Schürmann sie beispielhaft vorgelegt hat, und stärker an der hermeneutischen Fragestellung interessiert, sucht R. Feneberg, a. a. O., „den evangelischen Abendmahlsbericht“ als urchristliche Überlieferungsform „in dem christlichen Hauptfest, in der Osterfeier“ (118) zu begründen. „Der Abendmahlsbericht im Evangelium ist aus dieser Feier herausgewachsen und trägt deshalb die Passazüge“ (121). Von einem exegetischen Nachweis für „die Passazüge“ bzw. die „Passaatmosphäre“ in den einzelnen Berichten des Neuen Testaments sieht sich Feneberg allerdings unter Berufung auf die Bedeutung der kultischen „Lebenswirklichkeit“ in der urchristlichen Gemeinde etwas zu schnell dispensiert.

eines dieser beiden Motive ist nur schwer ein eindeutiges Urteil zu gewinnen⁴. Zu beachten ist, daß der Bundesgedanke nur im Zusammenhang mit dem Kelch-Wort vorkommt, während sich der Sühnegedanke bei Markus im Zusammenhang mit dem Kelch-Wort, bei Paulus beim Brot-Wort und in Lk 22, 19 f. beim Brot- und Kelch-Wort findet.

Besonders deutlich und ursprünglich ist in 1 Kor 11, 25 zu erkennen, daß die Kelch-Eucharistie auf die Stiftung des „neuen Bundes“ hinweist. Hiermit wird an Jer 31, 31—34 erinnert: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da schließe ich mit dem Hause Juda einen neuen Bund... ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.“ Danach geht es in dem Geschehen, das mit dem Kelch-Wort angesprochen wird, um die eschatologische Gründung des neuen Gottesvolkes durch Jesus. Diese Gründung wird näherhin lokalisiert mit „in meinem Blute“. Dieses Wort ist ein geprägter Ausdruck, den Paulus öfter im Anschluß an die jüdenchristliche Tradition und Interpretation des Todes Jesu verwendet⁵. Sie steht ursprünglich für die Lebenshingabe Jesu, und zwar als Ausdruck der Sühnekraft dieses Todes (im allgemeinen Sinne). Es ist also deutlich, daß das Mahlgeschehen durch das Kelch-Wort in besondere Beziehung zum heilsbedeutsamen Tod Jesu gebracht wird. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu wird aktualisiert in dem von Jesus gestifteten Gemeindemahl.

Während in 1 Kor 11, 25 die Erwähnung des (sühnenden) Blutes nur in der angehängten präpositionalen Wendung erfolgt, wird sie in Mk 14, 24 vorgezogen und der Bundesgedanke daran angeknüpft: „Dies ist mein Blut des Bundes...“ Diese Umkehrung läßt deutlicher die Orientierung an den sakramentalen Elementen erkennen. Zugleich ist zu sehen, daß nicht mehr von dem „neuen“ Bund die Rede ist, sondern durch die Verbindung „mein Blut des Bundes“ wird weniger an Jer 31, 31 ff. als vielmehr an Ex 24, 8 erinnert: „Seht, das ist das Blut des Bundes, den der Herr auf Grund all dieser Gebote mit euch geschlossen hat.“ Danach erscheint das eucharistische Mahl (im Hinblick auf den Tod Jesu) als das neue Bundesopfer — in typologischer Entgegensetzung zum alten. Diese Interpretation hat gewiß als sekundär zu gelten gegenüber der an Jer 31, 31 ff. orientierten, eschatologischen in 1 Kor 11, 25. Erst in Mk 14, 24 erscheint der Gedanke des Opfers im Rahmen der Herrenmahlüberlieferung. Durch die Zusammenstellung von Bundes- und Sühneaussage an dieser Stelle wird der Opfergedanke sodann auch auf die Sühneaussage übertragen.

⁴ Vgl. F. Hahn, a. a. O. 341.

⁵ Vgl. Röm 3, 25; 5, 9; 1 Kor 10, 16.

c) Der Sühne- oder Stellvertretungsgedanke:

Sowohl in Mk 14, 24 als auch in 1 Kor 15, 24 (vgl. Lk 22, 19) spricht die Wendung τὸ (...) ὑπὲρ πολλῶν (Markus) bzw. ὑμῶν ὑπὲρ (Paulus/Lukas) den Sühne- bzw. Stellvertretungsgedanken an. Tatsächlich bezeichnet beides, ohne daß immer genau der eine oder andere Sinn zu bevorzugen ist. Beide Formulierungen („für viele“ und „für euch“) meinen den gleichen Sachverhalt, nur daß in der ersten der Bezug auf Jes 53, 10–12 deutlicher hervortritt. Wahrscheinlich gehört diese Wendung in den Kreis einer sehr frühen (judenchristlichen) Interpretation der Selbsthingabe Jesu zugunsten der „Vielen“⁶. Die Anlehnung an Jes 53 ist also nicht im Sinne des Schemas von Weissagung und Erfüllung zu sehen, sondern als Ausdruck des urchristlichen Bemühens, den Tod Jesu als ein für seine Gemeinde (und damit auch für die ganze Menschheit) fruchtbares Heilsgeschehen zu verstehen. Diese Anlehnung an Jes 53 läßt dann freilich auch weiterhin die Übertragung des Stellvertretungs- und Sühnegedankens auf den Tod Jesu zu. Aber eine solche Interpretation hat sich wohl erst nach und nach durchgesetzt, wie es sich in der Folge 1 Kor 11, 24 — Mk 14, 24 — Lk 22, 19. 20 abzeichnet.

Die Feststellung einer Entwicklung bzw. Vertiefung des Sühnegedankens im Neuen Testament weist uns indirekt darauf hin, nicht die gesamte kultisch bestimmte Sühneopferanschauung des Judentums ohne weiteres und unkritisch auch auf den historischen Jesus zu übertragen. Die Sühneaussagen dienen im Neuen Testament dazu, den Heilswert des Todes Jesu zu akzentuieren. Im Tode Jesu geschieht Befreiung von der Macht der Sünde und damit die Eröffnung der neuen Lebensgemeinschaft mit Gott, einer Gemeinschaft, die Jesus auch schon in seinem irdischen Dasein, in seiner *κοινωνία* mit den Zöllnern und Sündern proleptisch realisiert hat.

III. Die Begründung der soteriologischen Aussagen im Selbstverständnis Jesu

Die neutestamentlichen Berichte von der Einsetzung des Herrenmahles setzen ein letztes Abendmahl Jesu voraus, das als Anfang und Auftrag zur Herrenmahlfeier der Gemeinde verstanden wird. Vom überlieferungsgeschichtlichen Befund her ist einsichtig, daß wir nicht ohne weiteres einen der verschiedenen Einsetzungsberichte mit dem letzten Abendmahl Jesu schlechthin gleichsetzen können. Vielmehr ist gefordert, daß wir jeden der verschiedenen Berichte mit dem Geschehen des letzten Abend-

⁶ Die Wendung ὑπὲρ πολλῶν ist entsprechend Jes 53 („die Sünde der Vielen“ = „die Sünde meines Volkes“) inklusiv gemeint. Im Neuen Testament steht sie wechselnd und gleichbedeutend mit ὑπὲρ πάντων. Vgl. 1 Tim 2, 6 mit Mk 10, 45.

mahls Jesu identifizieren, ohne daß wir die geschichtlichen Umstände dieses letzten Mahles Jesu im einzelnen rekonstruieren könnten. Damit ist die Frage, ob und wie weit wir eine oder mehrere der verschiedenen (soteriologischen bzw. eschatologischen) Interpretationen in den Abendmahlsberichten auf den historischen Jesus selbst zurückführen können, dahingehend zu modifizieren, daß nach dem Selbstverständnis Jesu und dem daraus eruierbaren Verständnis von seinem Tode gefragt wird. Ergibt sich dazu ein positiver Befund — etwa derart, daß Jesus mit seiner sündenvergebenden und lebensstiftenden Wirksamkeit über seinen Tod hinaus gerechnet hat, daß er seinen Tod als eine besondere Verdichtung der Verheißung des kommenden Gottesreiches (gleichsam schon als ihre anfanghafte, von Gott autorisierte Realisierung) erwartet und angenommen hat⁷, dann steht nichts mehr im Wege, ungeachtet der gemeindlich bedingten Ausdrucksformen oder besser mit ihnen und durch sie hindurch von dem letztgültigen und unüberbietbaren Heilswert zu sprechen, den Jesus selbst seinem Tode zugesprochen und damit verbunden dem Gedächtnismahl der Gemeinde eingestiftet hat. Hiermit ist ein Weg gewiesen, auf dem mit Hilfe der historisch-kritischen Methode gezeigt werden kann, daß die soteriologischen Interpretamente in den Abendmahlstexten des Neuen Testaments ihr sachliches Recht im Selbstverständnis und Verhalten des irdischen Jesus haben. Eine Reihe neuerer überlieferungsgeschichtlicher Arbeiten am Neuen Testament bestätigt diesen Weg und läßt wenigstens teilweise erkennen, daß über das nachösterliche Jesuskerygma hinaus nach Einzelheiten des irdischen Wirkens Jesu und seines Selbstverständnisses zurückgefragt werden kann, die nicht im Widerspruch, sondern durchaus auch in Übereinstimmung mit dem Jesusbild stehen, das uns die Evangelisten redaktionell entworfen haben⁸.

⁷ Vgl. hierzu das Kapitel über „Jesus und die Gemeinde“ in K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (Bibl. Handbibliothek 10), München 1972, 40—52, bes. 46 f.

⁸ Von grundlegender Bedeutung für diese Fragestellung ist H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, hrsg. von H. Ristow und K. Matthiae, Berlin 1961, 342 bis 370 (= *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 39—64; vgl. auch die von Schürmann ebd. 64 f. nachgetragene Literatur von 1961—1968). Vgl. ferner etwa F. Hahn, *Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit*, in: *Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament* (Evangelisches Forum 8), Göttingen 1967, 7—36; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970; P. Stuhlmacher, *Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus*, in: *Fides et communicatio. Festschrift f. M. Doerne*, hrsg. von D. Rössler u. a.; Göttingen 1970, 341—361.

Letzteres läßt sich beispielartig an der soteriologischen Aussage von Mk 10, 45 darstellen. „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele.“ Es ist anzunehmen⁹, daß die Aussage über die Lebenshingabe „als Lösepreis für viele“ eine interpretierende Entfaltung des ersten Teiles dieses Spruches auf einer weiteren Traditionsstufe darstellt. Daß der Menschensohn gekommen ist zu dienen, begründet das Dienen der Jünger in seiner Nachfolge (V. 42—44). Das Wort vom Gekommensein des Menschensohnes weist eine Prägung auf, die ihm durch die urchristliche Überlieferung zuteil wurde, wodurch das ganze irdische Wirken Jesu unter den doppelten Gedanken seiner Hoheit und seiner Niedrigkeit gestellt wurde. Ursprünglicher wirkt das gleiche Wort Jesu in der Parallele Lk 22, 27: „Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende.“ Danach ergibt sich, daß ein ursprünglicheres Wort vom Dienen Jesu in Mk 10, 45a eine Ausweitung ins Grundsätzliche, also zum vorliegenden Sendungswort erfahren hat. Das Dienen des Knechtes charakterisiert das irdische Wirken Jesu so sehr, daß die nachösterliche Jesusüberlieferung darin den Bezug zum „Dienst“ des Gottesknechtes nach Jes 53 zu entdecken vermochte. Eindeutig wird dieser Durchblick auf die Preisgabe des jesajanischen Gottesknechtes freilich erst von der Lebenshingabe Jesu her. Im Blick auf das Gesamtzeugnis der Evangelien und ihrer einzelnen Traditionen ist nicht daran zu zweifeln, daß die urchristliche Gemeinde sich legitimiert wissen durfte, die Lebenshingabe Jesu als letzte Verdichtung seines Dienstes an den Menschen zu verkünden und in diesem Dienst bis zum letzten den Wert des „Lösepreises für die vielen“ zu erkennen.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß selbst dann, wenn wir die eine oder andere geprägte soteriologische Wendung, die sich an alttestamentlich-jüdische Vorstellungen und Termini anlehnt, mit Sicherheit auf den historischen Jesus zurückführen könnten¹⁰, wir damit immer

⁹ Vgl. H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1963, 126—130, 187—194; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 1963, 57—59.

¹⁰ Die Wahrscheinlichkeit hierfür dürfte auch nach den Untersuchungen von H. Schürmann nur sehr gering sein. Schürmann versucht freilich einen noch anderen Weg zu gehen, um die Ursprünglichkeit der Abendmahlsworte nicht in den „*ipsissima verba Jesu*“, wohl aber in den „*ipsissima facta Jesu*“ zu begründen. Vgl. seinen Aufsatz: Jesu Abendmahlsworte im Lichte seiner Abendmahlshandlung, in: Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 100—107; ferner ders., Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt (Die Botschaft Gottes, 27), Leipzig 1970. Danach geben die referierenden Bemerkungen der Abendmahlsberichte über die „Mahlgesten“ bei Brot- und Becherdarbietung, die relativ

auch noch vor die grundsätzliche Aufgabe gestellt würden, diesen Ausdruck aus dem gesamten Befund des irdischen Wirkens Jesu bzw. des dieses Wirken beschreibenden Evangeliums zu deuten. Für die soteriologische Deutung des Todes Jesu bietet uns dabei das in den Evangelien vielfach bezeugte Selbstverständnis Jesu, der gekommen ist zu dienen und zu suchen, was verloren ist, bis hin zu seiner Selbsthingabe, einen zuverlässigen Rückhalt.

Für die weitere Verwendung der soteriologischen Aussagen in den Abendmahlsworten Jesu (und in Mk 10, 45) ergibt sich aus ihrer Überlieferungsgeschichtlich-exegetischen Erörterung vor allem der Hinweis, daß das theologische Sprechen vom Sühnewert oder allgemeiner vom Heilswert des Todes Jesu letztlich nicht an einer religionsgeschichtlich vorauszusetzenden Sühneopfervorstellung des Judentums zu messen ist, sondern am gesamten Verhalten und Wirken des irdischen Jesus. Erst im Zusammenhang mit dem als dienende Lebenshingabe erkannten Wirken Jesu für die Menschen wird verständlich, welche Heilskraft sein Tod hat. In seiner Lebenshingabe am Kreuz sammelt sich seine Heilsintention, die sein ganzes Leben bestimmt hat, zur letzten Intensität. Den Glauben an die Wirksamkeit des Lebens und Sterbens Jesu hält seine Gemeinde in der Wiederholung seiner letzten Mahlgemeinschaft mit den Jüngern fest und verkündet so in verbindlicher Weise seinen Tod als Heil für alle.

einheitlich überliefert sind, einen Hinweis auf das ursprüngliche Verständnis Jesu von seinem letzten Mahl. Die Begleitworte zur Darreichung interpretieren nur die den bevorstehenden Tod vorwegnehmende „Zeichenhandlung“ des letzten Mahles Jesu. Bei diesem Versuch ist allerdings nicht recht zu sehen, wie die referierenden Bemerkungen über das Tun Jesu beim Mahl „zuverlässiger“ sein sollen als die Deuteworte, da doch auch diese Bemerkungen („geben“ = „dahingeben“) schon eine Interpretation einschließen.

Die Berufung der Zwölf im Markusevangelium

Von Dr. Günther Schmah, Trier

Die Zwölf — kanonisch geworden als die zwölf Apostel — spielen innerhalb der Schriften des Neuen Testaments vornehmlich in den Evangelien eine bestimmte Rolle¹. Schon ein statistischer Vergleich der einschlägigen synoptischen Stellen erbringt, daß Matthäus und Lukas hinsichtlich der Verwendung des in Frage stehenden Begriffs von dem ihnen als Quelle zugrunde liegenden Markusevangelium weitgehend abhängig sind². Das älteste Evangelium erwähnt die Zwölf erstmals ausdrücklich in 3, 14. 16; die beiden Verse sind Bestandteile der zusammengehörigen Einheit 3, 13—19; diese berichtet von der Einsetzung des Zwölferkollegiums durch Jesus.

Der Text der Perikope lautet:

Und er steigt auf den Berg
und ruft, die er wollte,
und sie kamen zu ihm.

Und er machte Zwölf,
damit sie bei ihm seien
und damit er sie aussende zu verkündigen
und Vollmacht zu haben, die Dämonen auszutreiben.

Und er machte die Zwölf:
und er gab dem Simon den Beinamen Petrus
und Jakobus, den Sohn des Zebedäus,
und Johannes, den Bruder des Jakobus —
und ihnen gab er den Beinamen Boanerges, d. h. Donnersöhne —
und Andreas, Philippus, Bartholomäus,
Matthäus, Thomas, Jakobus, den Sohn des Alphäus,
Taddäus, Simon den Kananäer und Judas Iskariot, der ihn auch verriet.

¹ Die Zwölf, bzw. die zwölf Apostel, sind ein oft behandelter Gegenstand der exegetischen Literatur. Zur spezielleren Frage nach den „Zwölfen im Markusevangelium“ hoffe ich bald eine umfassendere Untersuchung vorlegen zu können.

² Vgl. die Aufstellungen bei B. Rigaux, Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (hrsg. von H. Ristow u. K. Matthiae), Berlin 1960, 468—486, hier 470 f.; und bei J. Roloff, Apostolat — Verkündigung — Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 140 f.

I. Tradition und Redaktion

Die Perikope gliedert sich auf in zwei Teile: in den Bericht der Verse 13—16 und einen Katalog, der die Zwölf namentlich aufführt. Die Liste erscheint zwar als entfaltende Apposition zum Akkusativobjekt τοὺς δώδεκα, abhängig vom Prädikat ἐποίησεν, doch läßt sie sich unschwer aus dem Kontext herauslösen. Die Verwirrung der Konstruktion in V. 16, hervorgerufen durch das störende καὶ ἐπέδγηκεν ὄνομα, vermag den Verdacht zu erhärten, der Katalog stelle eine ehemals selbständige Einheit dar.

Tatsächlich bestimmen die Exegeten fast einhellig den Zwölferkatalog als altes Traditionsstück, das dem Evangelisten bereits vorgelegen habe³. Sie verweisen darauf, daß die Liste mit Boanerges und Iskariot Namen enthalte, die selbst Markus nicht mehr eindeutig waren⁴. Möglicherweise sind diese Termini Anzeichen für eine vom Evangelisten zwar treu wiedergegebene, jedoch bereits zersagte und daher schon ihm nicht mehr verständliche Tradition⁵. Diese Erklärung fügt sich der allgemeinen Beobachtung ein, daß die Zwölf zur Zeit der Abfassung des ältesten Evangeliums keine lebendige Funktion mehr haben⁶. Was aber für den Zwölferkreis allgemein gilt, trifft bestimmt für die Namen seiner einzelnen Glieder zu: diese muß Markus der Überlieferung entnommen haben.

Daß solche Namenlisten der Zwölf in der Urkirche tatsächlich weitergegeben wurden, erweisen die vier Kataloge des Neuen Testaments (Mk 3, 16—19; Mt 10, 2—4; Lk 6, 14—16; Apg 1, 13). Ihrer leicht divergierenden Bezeugung beziehungsweise Reihung einzelner Namen wegen wird man sie verschiedenen Traditionsschichten oder -strängen zuzuweisen haben⁷. Die Kataloge sprechen für die Bedeutung, welche die frühe Kirche den Zwölfen beimaß. Sie bezeugen diese als anerkannte Autoritäten der

³ Vgl. etwa R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1967, 65; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1961, 227; E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD1), Göttingen 1968, 44. — Lediglich G. Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee (FRLANT 59), Göttingen 1961, 61, und W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung (FRLANT 61), Göttingen 1961, 62, Anm. 71, bestimmen die Liste als einen sekundären, nachmarkinischen Einschub.

⁴ Vgl. V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, London 1953, 229.

⁵ Vgl. K. Niederwimmer, Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums, in: ZNW 58 (1967), 172—188, hier 182, Anm. 50.

⁶ Vgl. J. Roloff, a. a. O. (s. Anm. 2), 147; K. Tagawa, Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc (EHPH 62), Paris 1966, 181.

⁷ Vgl. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Meyer, Kommentar), Göttingen 1967, 76.

Frühzeit. Entscheidend freilich ist für die Urkirche die theologische Relevanz der Zwölf, wie aus dem alten Kerygma 1 Kor 15, 5 hervorgeht: in der Offenbarungserscheinung vor den Zwölfen konstituiert der Auferstandene das neue Gottesvolk; dieses erblickt folglich in ihnen seine eschatologisch begründete Repräsentanz⁸. Fügt nun aber Markus einen traditionellen Namenkatalog seiner Darstellung ein, weiß er also die Zwölf einzeln aufzuführen, so charakterisiert er sie damit als eine konkrete Größe, die in einer bestimmten geschichtlichen Zeit wirksam war.

Die Zwölferliste hat Markus, seiner Tradition entnommen. Literarkritisch ist weiter zu ermitteln, ob und inwieweit der Evangelist für die Gesamtgestaltung der Perikope verantwortlich zeichnet.

Vorherrschend in den Versen 13—16 ist die Parataxe; fünf kurze Hauptsätze, eingeleitet und verbunden durch καί, scheinen auf die Hand des Markus zu weisen⁹. Die wenig elegante, überladen wirkende Konstruktion der Verse 14. 15 erweckt den Eindruck, als wolle der Redaktor gleich bei ihrer ersten Erwähnung die Zwölf möglichst umfassend bestimmen. Die Perikopeneinleitung „und er steigt auf den Berg“ entspricht dem Bestreben des Evangelisten, die einzelnen Szenen adäquat zu lokalisieren¹⁰. Stil und Vokabular weisen auf die Hand des Markus. προσκαλέομαι — vornehmlich in der Partizipialform προσκαλεσάμενος¹¹ — κηρύσσειν und ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια dürfen sogar als Vorzugsworte beziehungsweise -formulierungen des Evangelisten gelten¹².

⁸ Vgl. K. Kertelge, Die Funktion der „Zwölf“ im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Auslegung, zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem neutestamentlichen Amtsverständnis, in: TThZ 78 (1969), 193—206, hier 194.

⁹ Zu dieser Stileigentümlichkeit des Markus vgl. M. Zerwick, Untersuchungen zum Markus-Stil. Ein Beitrag zur stilistischen Durcharbeitung des Neuen Testaments (Scripta Pont. Inst. Bibl. 81), Rom 1937, 1—23; G. Rudberg, εὐδός, in: Con Neot IX, Uppsala 1944, 42—46.

¹⁰ Markus legt Wert auf angemessene Schauplätze: die Menge wird von Jesus am „See“ unterwiesen (2, 13; 3, 7; 4, 1; 5, 21; [6, 34]), während das „Haus“ Ort geheimer Jüngerbelehrungen ist (7, 17; 9, 28.33; 10, 10).

¹¹ Das Partizip ist wohl an allen Stellen des Evangeliums redaktionell gesetzt: 3, 23; 7, 14; 8, 1.34; 10, 42; 12, 43; 15, 44; es wird vom Evangelisten als Einleitungsformel verwendet; vgl. K. G. Replöh, Markus — Lehrer der Gemeinde (SBM 9), Stuttgart 1969, 54.

¹² Zu κηρύσσειν vgl. E. Schweizer, Die theologische Leistung des Markus, in: EvTh 24 (1964), 337—355, hier 340. — Das ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια kennzeichnet im ältesten Evangelium in besonderer Weise das Wirken Jesu; dies ergibt sich vor allem aus den Sammelberichten 1, 34.39.

Eine Schwierigkeit bereitet freilich das zweimalige καὶ ἐποίησεν (τοὺς) δώδεκα. K. G. Reploh¹³ versucht, die störende Wiederholung durch die Auskunft zu erklären, der Satz habe einmal in der Markus vorgegebenen Tradition gestanden. Dort habe er die Funktion gehabt, den Katalog einzuleiten, wie jetzt noch aus der grammatikalischen Abhängigkeit der Liste von ἐποίησεν ersichtlich sei. Da Markus jedoch dieser Einführungsformel den Katalog nicht unmittelbar habe folgen lassen, sondern nach der ersten Erwähnung der Zwölf diese zunächst einmal näher vorgestellt habe, sei die Wiederholung des Satzes vor Einfügung der Liste notwendig geworden. Diese Erklärung mutet zunächst plausibel an, ist aber nicht voll überzeugend. Es wäre denkbar, daß Zwölferlisten nicht nur isoliert, sondern innerhalb eines Rahmens, zumindest aber mit einer kurzen Einleitung, einer Art Überschrift versehen, tradiert worden sind. Dann aber wird man weit eher in dem von Matthäus bezeugten „die Namen der zwölf Apostel sind folgende“ (Mt 10, 2) eine solche formelhafte Listeneinführung erblicken als in dem merkwürdigen markinischen Satz „und er machte die Zwölf“. Wahrscheinlicher ist es, daß der Evangelist die Gesamtszene unter Verwendung eines vorgegebenen Zwölferkatalogs selber geschaffen hat¹⁴. Wenn Markus hier selbst am Werk ist, so heißt dies nicht, er erfinde schlechthin Neues. Redaktion bedeutet nicht „Erfindung“, sie meint vielmehr bewußtes Gestalten des Evangelisten; dieser bedient sich bekannter Motive, orientiert sich an vorgegebenen Modellen.

II. Formgeschichtliche Überlegungen

Die Perikope wirkt merkwürdig abstrakt, nahezu formelhaft; sie ist nach K. L. Schmidt ein Bericht „ohne rechtes inneres Leben“¹⁵. J. Wellhausen nennt sie ihrer Unanschaulichkeit wegen eine Szene wie „auf hoher Bühne“¹⁶. Diese Charakterisierungen können den Ausleger in der Frage nach der Entstehung des Abschnitts weiterführen.

3, 13—16 ist eine Bildung des Markus, ausgerichtet an einem bereits vorgegebenen literarischen Modell. Dieses Modell ist uns in den traditionellen Erzählungen von den Berufungen der beiden Brüderpaare Petrus/Andreas und Jakobus/Johannes Mk 1, 16—20 erhalten. Doch auch hier wird nach einem bereits bekannten Muster gestaltet: der vormarkinischen Erzählung liegt als Vorbild 1 Kg 19, 19—21, die Berufung des Elischa

¹³ K. G. Reploh, a. a. O. (s. Anm. 11), 45.

¹⁴ Vgl. R. Bultmann, a. a. O. (s. Anm. 3), 65.

¹⁵ K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Darmstadt ²1969 (= Berlin 1919), 111.

¹⁶ J. Wellhausen, Das Evangelium Marci, Berlin 1909, 25.

durch Elia, zugrunde¹⁷. Das Schema ist dreigliedrig: Situationsangabe, Ruf, Befolgung des Rufes. Zunächst sei das erste mit dem zweiten, das heißt das alttestamentliche mit dem neutestamentlich-vormarkinischen Modell verglichen; danach eingehender Mk 1, 16—20 mit 3, 13—16. Dabei sind für die Auslegung insonderheit die Abweichungen vom vorgegebenen Schema aufschlußreich: sie vor allem bestimmen den Gehalt des jeweiligen Textes.

Zur Situationsangabe: dem „und er ging von dort weg“ des alttestamentlichen Textes entspricht das „und er ging am See entlang“, beziehungsweise das „und er ging ein wenig weiter“. Elia „trifft“ (εὗρεται) den Elischa, Jesus „sah“ (εἶδεν) die Brüderpaare. Klingt jene Aussage beiläufig und erweckt eher den Eindruck des Zufälligen, so hebt das Neue Testament deutlich Jesu Initiative hervor: sein erwählender Blick leitet die Berufung ein¹⁸.

Zur Berufung: Elia wirft dem Elischa seinen Mantel über: sein Ruf ist wortlos, „prophetische Symbolhandlung“¹⁹. Jesus beruft durch ein gebietendes Wort. Elia beruft auf göttlichen Auftrag hin — Jesus beruft aus eigener Macht, aus unableitbarer Vollmacht. Jesus verheißt zudem den Berufenen eine neue Aufgabe: Menschenfischer sollen sie werden.

Zur Befolgung des Rufes: Elischa bittet um Aufschub; er will sich vom Vater verabschieden; die Bitte wird ihm gewährt. Anders bei Jesus und den von ihm Berufenen: Jesu Wort duldet keinen Aufschub²⁰; die Brüderpaare folgen unverzüglich; Jesu Ruf ist souverän, unbedingt.

Fassen wir zusammen: die vom Alten Testament her vorgegebene Form hat in der neutestamentlich-vormarkinischen Tradition gewisse Abänderungen und damit gewichtige Akzentverschiebungen erfahren: die neutestamentliche Erzählung verrät starkes christologisches Inter-

¹⁷ A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (StANT 6), München 1962, 100, sieht in 1 Kg 19, 19—21 „eine direkte Vorlage für das marcinische Schema“; vgl. auch R. Pesch, Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1, 16—20, in: ZkTh 91 (1961), 1—31, hier 9.

¹⁸ Vgl. R. Pesch, a. a. O. (s. Anm. 17), 14.

¹⁹ R. Pesch, a. a. O. (s. Anm. 17), 10. Zur prophetischen Symbolhandlung vgl. G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten (ATANT 54), Zürich 1968, 22, und ders., Elia (ATANT 53), Zürich 1968, 24.

²⁰ Das Verzögerungsmotiv ist in die Q-Tradition Mt 8, 21 f./Lk 9, 59 f. 61 f. eingeflossen. Diese Logien erreichen freilich gerade durch die unerbittliche Abweisung eines menschlich verständlichen Aufschubs jene für das Jesuswort charakteristische Radikalität. Vgl. hierzu M. Hengel, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34), Berlin 1968.

esse: Jesus überbietet den alttestamentlichen Propheten, er handelt in göttlicher Vollmacht.

Mk 1, 16—20 ist ein „Paradigma“²¹: vorbildlich folgen die vier Männer dem Ruf Jesu und werden seine Jünger. Das Stück dient der Paränese²². Der Abschnitt hat zudem ätiologischen Charakter: der Text begründet im Menschenfischerwort die Mission als die neue Aufgabe des Jesus-Jüngers²³.

Das Schema einer Berufungserzählung liegt, wie schon angedeutet, auch unserer Zwölferperikope 3, 13—19 zugrunde. Eigentlich ist es bereits im Eingangsvers komplett durchgeführt. Daraus ergibt sich, daß Markus einerseits in V. 13 die Einzelglieder im Vergleich zu seiner Vorlage gestrafft darbietet, andererseits in 3, 14—16 das ursprüngliche Modell erweitert. Das durch die Wiederholung stark hervortretende *ἐποιήσεν* könnte seinerseits einen Anhalt an dem *ποιήσω* des Menschenfischerwortes haben, dieses freilich zugleich in neuer Weise akzentuierend. Die folgende Einzelauslegung hat die angedeuteten möglichen Beziehungen zum vorgegebenen Modell mitzubeachten.

III. Einzelauslegung

V. 13: Und er steigt auf den Berg
und ruft, die er wollte,
und sie kamen zu ihm.

Der Vers besteht aus drei kurzen Hauptsätzen; diese entsprechen exakt dem vorgegebenen Schema. Der „Berg“ ist demnach Situationsangabe, szenengerechter Schauplatz²⁴. Durchmustert man das Markusevangelium nach jenen Stellen, die den „Berg“ in unmittelbare Beziehung zu Jesus und seinem Tun bringen²⁵, so ergibt sich ein einheitliches Bild. Der „Berg“ ist für Markus nicht der „Ort“ der Masse, sondern „geheimer“ Gescheh-

²¹ Zu diesem Begriff vgl. M. Dibelius, a. a. O. (s. Anm. 3), 34—66.

²² Vgl. A. Schulz, a. a. O. (s. Anm. 17), 102.

²³ Vgl. vor allem R. Pesch, a. a. O. (s. Anm. 17), 13.

²⁴ Vgl. W. Schmauch, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament, Göttingen 1956, 68. — J. Schreiber, Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums, Hamburg 1967, 164 f., übertreibt die symbolisch-hintergründige Bedeutung des „Berges“.

²⁵ Mk 3, 13; 6, 46; 9, 2,9; 11, 1; 13, 3; 14, 26, Die Stellen 5, 5.11 (Gerasenergeschichte); 11, 23 (Logion vom „Berg versetzenden Glauben“); 13, 14 (Wort von der „Flucht ins Gebirge“) gehören nicht in diesen Zusammenhang.

nisse²⁶. Die einleitende Situationsangabe präludiert einerseits die Bedeutsamkeit des Folgenden, und knüpft andererseits an das vorstehende Summarium 3, 7—12 an: dort ist Jesus Mittelpunkt einer großen Volksszene „am See“ — hier begibt er sich auf den „Berg“²⁷. Markus erreicht damit die für sein „Evangelium Jesu Christi“ charakteristische Spannung zwischen Öffentlichkeit und Verborgenheit, Offenbarung und Verhüllung.

Die beiden folgenden Teilverse gehören eng zusammen. Ihr Verhältnis entspricht dem von Ursache und Wirkung. Jesus „ruft, die er will, und sie kommen zu ihm“. Das Schema ist auf das Wesentlichste beschränkt, die Aussage des Textes erreicht dadurch eine besondere Dichte. Jesus steht im Mittelpunkt der Szene. Von ihm geht die Initiative aus. Er ist der eigentlich Handelnde. Mehr noch: offenkundig geht es dem Evangelisten vorwiegend darum, Jesus vorzustellen, aufzuzeigen, was er tut, wer er ist. Gleich zweimal bildet ein auf ihn bezüglicher *αὐτός*, beziehungsweise *αὐτόν*, den markanten Satzschluß. Eine „persönliche“ Vorstellung der Berufenen unterbleibt. Durch den Relativsatz „die er selbst wollte“ sind für Markus diese Menschen hinreichend charakterisiert. Das bedeutet: Jesus, sein vollmächtiger Wille allein gibt den Ausschlag, nicht etwa Eigenverdienste der Berufenen. Anders formuliert: für Markus sind die Berufenen nur insofern bedeutsam, als sie durch ihre Berufung in eine besondere Nähe zu Jesus gelangen: V. 13 enthält eine vorwiegend christologische Aussage. Eine kurze Überlegung zum biblischen Berufungsgedanken kann dies bestätigen.

Der Berufende ist nach alttestamentlicher Auffassung stets Gott selbst²⁸. Sein Ruf ist Berufung zum Heil. Diese kann einen einzelnen oder das Volk Israel als ganzes treffen²⁹. Die Berufung ist stets ungeschuldet, sie ist absolut freie Tat Gottes. Sachlich fällt sie oft mit der Erwählung zusammen³⁰. Daß Gott der Rufende, Berufende ist, betont von den neutestamentlichen Schriftstellern vor allem Paulus (Röm 9, 12; Gal 5, 8). Gott beruft die Menschen aus Juden und Heiden (Röm 9, 24) zu sich; er beruft sie hinein in die Gemeinschaft mit seinem Sohn (1 Kor 1, 9). Folgerichtig verwendet der Hebräerbriefer das Partizip *κεκλημένοι* synonym für den uns geläufigen Ausdruck „die Christen“.

²⁶ Vgl. R. P e s c h, Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13, Düsseldorf 1968, 97.

²⁷ Ein ähnlicher Schauplatzwechsel erfolgt auch im 6. Kapitel: nach der großen Volksszene 6, 30—45 begibt sich Jesus auf den „Berg, um zu beten“ (6, 46). Der Prophet ist nicht eigentlich der Berufende, er handelt lediglich „symbolisch“ im Auftrag Gottes.

²⁸ Es ist bezeichnend, daß in 1 Kg 19, 19—21 das direkte Stichwort *καλεῖν* nicht auftaucht.

²⁹ Vgl. Gen 12, 1—3; 15, 1—6; Jes 41, 8 f.; 42, 6; 43, 1; 46, 11; 48, 12 u. ö.

³⁰ In Jes 41, 9 interpretiert das *ἐξελεξάμην* das vorstehende *ἐκάλεσα*.

Stellen nun synoptische Texte Jesus als den *καλῶν* vor, so bringen sie ihn und sein Tun bewußt in Parallele zu Gott³¹: Jesus handelt in göttlicher Vollmacht und Freiheit. Letzteres unterstreicht der Relativsatz „die er selbst wollte“ des Markustextes.

V. 14 f.: Und er machte Zwölf,
damit sie bei ihm seien
und damit er sie aussende zu verkündigen
und Vollmacht zu haben, die Dämonen auszutreiben.

Trotz des verbindenden *καί* am Satzanfang ist die inhaltliche Beziehung zum vorstehenden Vers nicht ohne weiteres klar. Der Text sagt nichts Ausdrückliches über das Verhältnis zwischen den hier erstmals erwähnten Zwölfen und den soeben Berufenen. Die Auskunft mancher Exegeten, Jesus habe zuerst einen größeren Jüngerkreis berufen, dann aus diesem die Zwölf ausgewählt³², orientiert sich offensichtlich an der lukanischen Parallele³³. Der Markustext setzt eher eine Identität zwischen den Zwölfen und den Berufenen voraus. Das „er machte“ — doppelt gewichtig aufgrund seiner Wiederholung — entfaltet und erläutert das „er berief“. Das absolut gebrauchte *ἐποίησεν* klingt deutlich an Gen 1,1 an: „Im Anfang machte (LXX: *ἐποίησεν*) Gott Himmel und Erde“. Wieder interpretiert der neutestamentliche Text Jesu Tun mit einem Ausdruck, den das Alte Testament auf Jahwe anwendet. Seine Aussage lautet: Jesu Handeln entspricht dem kreativen Tun Gottes. Beachtet werden müssen bei der Auslegung unseres Verses sodann jene alttestamentlichen Stellen, die Jahwe „Schöpfer seines Volkes“ nennen (Jes 43,1; 44,2 u. ö.). Diese Parallelen sind um so aufschlußreicher, als Mk 3,14 eben die Zwölf als Objekt des Tuns Jesu erscheinen, die schon früh in Analogie zum alttestamentlichen Gottesvolk gebracht wurden. Wie Jahwe sein Volk „gemacht“ hat, so erweist sich Jesus durch die zeichenhafte Handlung der Berufung des Zwölferkreises als der Schöpfer des neuen Gottesvolkes³⁴. Die Zwölf repräsentieren nach Markus also auch die Kirche, sind aber mehr als eine bloße Symbolgröße. Konkrete Aufgaben haben sie wahrzunehmen: Jesus „machte die Zwölf, damit sie bei ihm seien und damit er sie aussende zu verkündigen und vollmächtig die Dämonen auszutreiben“.

³¹ Vgl. K. L. Schmidt, *καλέω*, in: ThWNT III, 490: „Wenn nach den synoptischen Evangelien Jesus von Nazareth als der *καλῶν* hingestellt wird, so übt er damit das göttliche Geschäft aus.“

³² So etwa K. H. Rengstorff, *ἐπέλεξα*, in: ThWNT II, 325; V. Taylor, a. a. O. (s. Anm. 4), 230; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (Th. Handk. NT 2), Berlin 1965, 77.

³³ Vgl. G. Klein, a. a. O. (s. Anm. 3), 203 Anm. 939.

³⁴ Vgl. E. Lohmeyer, a. a. O. (s. Anm. 7), 74 f.; E. Schweizer, a. a. O. (s. Anm. 3), 44; J. Roloff, a. a. O. (s. Anm. 2), 146.

Die Zwölf gehören zu Jesus. Von jetzt ab sind sie stets in seiner Nähe³⁵. Aufgrund dieses von Markus entworfenen Bildes charakterisiert Lukas später die zwölf Apostel als Augenzeugen der gesamten Geschichte Jesu, welche die Unverfälschtheit der christlichen Botschaft garantieren (Apg. 1, 21 f.). Markus geht es noch nicht um die Betonung des für Lukas so wichtigen Traditionsmotivs³⁶. Viel schlichter und ursprünglicher stellt er die bleibende Gemeinschaft mit Jesus als erste Bestimmung der Zwölf heraus. Erst diese Bindung befähigt sie zu ihrer Aufgabe „nach draußen“. Diese umschreibt der zweite Finalsatz „damit er sie aussende zur Verkündigung und zur vollmächtigen Dämonenaustreibung“. ἀποστέλλειν = „aussenden“, zumeist seinem einfachen Wortsinn nach verwendet, umschreibt an einigen Stellen des ältesten Evangeliums die Sendung Jesu durch Gott³⁷. Es scheint, als deute schon Markus an, was Johannes später kräftig auszieht: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“ (Jo 17, 18). Der Zwölferkreis erscheint damit als jene Größe, die Jesus an seiner eigenen geschichtlich-eschatologischen Sendung beteiligt.

Verkündigung und Dämonenaustreibung kennzeichnen nach Markus in besonderer Weise das Wirken Jesu. Programmatisch steht die Verkündigung des Evangeliums am Anfang seiner galiläischen Wirksamkeit (1, 14 f.); nach dem Sammelbericht 1, 38 f. sieht Jesus in ihr sogar seine eigentliche Aufgabe. Jesu erste Wunderhandlung im ältesten Evangelium ist bezeichnenderweise die Austreibung eines „unreinen Geistes“ (1, 23–28). Dieses zu Anfang entworfene Bild bleibt bestimmend: immer wieder trifft Jesus auf „Besessene“ und heilt sie³⁸. In der Austreibung der Dämonen findet das Ziel seines gesamten Wirkens geradezu beispielhaften Ausdruck, insofern durch dieses Tun Satan als der Besiegte bloßgestellt und der Anbruch der Gottesherrschaft deutlich gemacht ist³⁹.

Sieht aber Markus in der Verkündigung und der Dämonenaustreibung die eigentliche Aufgabe der Zwölf, so stellt er damit die Entsprechung zwischen ihrer Funktion einerseits und der Aufgabe und Sendung Jesu

³⁵ Aus diesem Grunde „unterbricht“ der Evangelist nach der Aussendung der Zwölf 6, 7–13 gleichsam seine Darstellung der „Geschichte“ Jesu und „füllt“ die Zeit ihrer Abwesenheit mit dem Bericht über das Ende des Täufers 6, 14–29.

³⁶ Gegen W. Burgers, *De Instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcus*, in: *EphTheolLuv* 36 (1980), 625–654, hier 645.

³⁷ Vgl. Mk 9, 37 und die gesamte Perikope 12, 1–11.

³⁸ Vgl. Mk 5, 2.8.13; 7, 25; 9, 17.

³⁹ Vgl. F. Mußner, *Gottes Herrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1, 14 f.* Zugleich ein Beitrag über die innere Struktur des Markusevangeliums, in: *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, 81–98, hier 91–93.

andererseits heraus. „Was Jesus tut, ist der Anfang, die Eröffnung. Was daraufhin die Zwölf im Auftrage Jesu tun, ist die Durchführung des Werkes Jesu“⁴⁰. Dazu verleiht ihnen Jesus die ἐξουσία, das heißt er gibt ihnen Anteil an jener unumschränkten Vollmacht⁴¹, die sein gesamtes Auftreten kennzeichnet. Doch erscheint die praktische Ausübung der verliehenen Vollmacht zunächst noch merkwürdig gehindert⁴². Dieser Zug fügt sich dem allgemeinen Bild ein, das Markus von dem Zwölferkreis entwirft. Dieser bleibt während der gesamten Darstellung des Evangeliums eine schwankende, unfertige Größe. Die Zwölf sind bei Jesus, aber sie verstehen ihn nicht (6, 52; 8, 21); ihnen wird das „Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut“ (4, 11), doch sie kommen nicht zum Glauben. Begriffsstutzig sind sie, sie bleiben abhängig von Jesus, wie Schüler angewiesen auf ihren Lehrer. Zugleich verweist diese Stumpfheit der Jünger auf Ostern als Verständnismöglichkeit und damit als Beginn der eigentlichen Wirksamkeit der Zwölf: im Auftrag und in der Vollmacht Jesu üben sie nach Ostern ihre Funktion aus. Durch ihre Vermittlung wird das Tun Jesu hineingetragen in die nachösterliche Kirche und damit ausgewiesen als das entscheidende eschatologische Heilshandeln Gottes.

IV. Schluß

Die Einzelauslegung vermochte deutlich zu machen, welche Motive Markus bewogen haben, eigens eine *Berufung der Zwölf* zu erzählen. Das vorgegebene Modell, uns überkommen in Mk 1, 16—20, bietet Elemente, die seiner Aussageabsicht entgegenkommen. Markus ist der erste, der die Zwölf in bezug auf eine festumrissene Funktion zeichnet. Eben diesen Gesichtspunkt liefert ihm das im traditionellen Schema enthaltene Menschenfischerwort, da es seinerseits schon die Missionsarbeit der Jünger begründet. Der Evangelist radikalisiert, indem er das ποιῆσω des Verheißungswortes präzisiert in das ἐποίησεν ἵνα ἀποστέλλῃ: der Zwölferkreis ist für ihn die Größe, die verantwortlich zeichnet für die Durchführung des Werkes Jesu. Damit aber dürfte das Entscheidendste angerührt sein: das Markusevangelium ist *Christusverkündigung*, das heißt, dem Evangelisten geht es darum, Person und Werk Jesu herauszustellen. Enthält bereits eine vorgegebene literarische Form Aussagen, die zum Beispiel Jesu Tun in Parallele zum Handeln Gottes selbst bringen, so ist sie ihm willkommenes Instrumentar. Er zieht lediglich angedeutete Linien kräftiger aus, indem

⁴⁰ K. Kertelge, a. a. O. (s. Anm. 8), 202.

⁴¹ Vgl. W. Foerster, ἐξουσία, in: ThWNT II, 561.

⁴² Vgl. dazu J. Coutts, The Authority of Jesus and the Twelve in St. Mark's Gospel, in: JThS n. s. 8 (1957), 111—118.

er, wie in unserer Perikope, den Berufungsgedanken durch das ποιεῖν, das kreatives göttliches Handeln umschreibt, interpretiert. Damit ist auch angedeutet, daß die Bedeutung der Zwölf für ihn eine *relative* ist: relevant sind sie für ihn insofern, als er durch ihre Funktion auf den unüberholbaren, normativen Charakter der Person und des Werkes Jesu von Nazareth hinzuweisen vermag. Was jene, die Zwölf, autoritativ als Männer der „ersten Stunde“ taten, bleibt die Aufgabe jeder Verkündigung. Dies bezeugt Markus durch sein „Evangelium Jesu Christi“.

Das Alte als das Zeitlos-Wahre oder als das Apostolisch-Wahre?

*Zur Frage der Bewertung des Alten bei der theologischen Wahrheitsfindung der Väter des 2. und 3. Jahrhunderts**

Von Prof. Dr. Bardo Weiß, Mainz

Mit konservativ und progressiv bezeichnet man heute gern verschiedene Richtungen innerhalb der Theologie. Mit dieser Klassifizierung verbindet man häufig auch ein Werturteil. Doch mit welcher Berechtigung geschieht dies? Darf das Alter oder die Neuheit in die Wahrheitsfindung christlicher Theologie einfließen? Dies ist eine der wichtigsten Fragen der theologischen Hermeneutik nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Nun fallen in dem 2. und 3. Jahrhundert nach Christus wichtige Entscheidungen im Bereich der christlichen Hermeneutik, die uns heute noch angehen: Zum erstenmal stellt man das Kano- und Traditionsprinzip auf. Welches Gewicht räumen die Väter dieser für hermeneutische Fragen aufgeschlossenen Zeit dem Alter innerhalb der theologischen Wahrheitsfindung ein? Dieser Frage sucht folgender Aufsatz nachzugehen.

I. Das Alte als das Zeitlos-Wahre.

1. In der Mitte des 2. Jahrhunderts versuchen heidnische Autoren die Unhaltbarkeit des Christentums philosophisch zu erweisen. Bald darauf entstehen christliche Verteidigungsschriften. Ihre Autoren, die ersten christlichen Apologeten, verwenden unter anderem folgendes Argument: Wir Christen sind im Besitz der Wahrheit, weil unsere Lehre, die auf dem AT fußt, älter als die griechische Philosophie ist. Die gesamte griechische Weisheit wird auf die Offenbarung des Alten Bundes zurückgeführt: Homer sei von Moses beeinflusst, Plato habe die Bibel ausgeschrieben, sie jedoch falsch verstanden. Kaum ein griechischer Dichter oder Philosoph bleibt von dem Vorwurf verschont, er habe seine Weisheit aus dem AT gestohlen. Jede Wahrheit, die die Apologeten in der heidnischen Literatur finden, führen sie auf das AT zurück. Nicht nur den Glauben an den einen Schöpfergott, die Unsterblichkeit der Seele und das Letzte Gericht, sondern auch die Darstellung der Sintflut und eine

* Erweiterte Fassung eines Vortrages, der am 15. 1. 1972 auf der Rabanus-Maurus-Akademie in Königstein/Taunus gehalten wurde.

gewisse Buchstabensymbolik hätten die griechischen Autoren, wenn auch oft entstehend, dem AT entlehnt. Solche Behauptungen finden sich bei Justin¹, Ps.-Justin², Tatian³, Athenagoras⁴, Theophilus von Antiochien⁵, Minucius Felix⁶, Hippolyt⁷, Clemens von Alexandrien⁸ und etwas vorsichtiger bei Tertullian⁹ und Origenes¹⁰. Man kann hier von einem Topos der christlichen Apologetik des 2. und 3. Jahrhunderts sprechen. Die historische Unrichtigkeit dieses Argumentes liegt so sehr auf der Hand, daß sie nicht eigens bewiesen werden muß. In unserem Zusammenhang interessiert uns mehr die Frage, wie die Apologeten zu solchen Behauptungen kommen.

2. Über die Quellen dieses Beweisganges braucht man nicht lange zu raten, da Clemens von Alexandrien und später Eusebius von Caesarea sie uns mitteilen. Nach ihnen ergibt sich folgendes Bild: In der um 175/170 vor Christus in Alexandrien entstandenen Lehrschrift des hellenistisch-jüdischen Philosophen Aristobulos¹¹ heißt es, daß Pythagoras, Sokrates und Plato die Thora benutzt hätten¹². Zur gleichen Zeit führt der patriotisch eingestellte palästinensische Historiker Eupolemos¹³ das griechische Alphabet auf Moses zurück¹⁴. Ein wohl zeitgenössischer samaritanischer

¹ Apol. I, 44–60 (Goodspeed) 56–70. Zu den christlichen Apologeten insgesamt vgl. C. Andresen: *Logos und Nomos*, Berlin 1955, 352–354; K. Thraede: *Erfinder II*, in: RAC V, 1246–1278.

² Coh. ad Graec. 8–38 PG 6, 256 C–312 A.

³ Or. ad Graec. 36–41 (Goodspeed) S. 301–305.

⁴ Suppl. 6 (Goodspeed) S. 320 f.

⁵ Ad Aut. I, 14 PG 6, 1045 A; ebend. II, 37, 1116 B; III, 16–30 1114 A–1168 A.

⁶ Oct. 34, 5 CSEL 2, 48.

⁷ Elench. X, 30, 8 GCS 286, 18–287, 2.

⁸ Strom. I, 22 f. GCS 92, 4–99, 15.

⁹ Apol. 19 CChL 1, 119–121; ebend. 42, 7 163.

¹⁰ Contra Cels. VI, 5 GCS 76, 22 ff.; VI, 7 76, 25 ff.; 13 83, 24; 15 85, 15; 19 89, 26; 42 113, 12 ff.; 47 118, 24; VII, 28 179, 16 ff.; 30 181, 16 ff.; 39 189, 21 ff.; 51 201, 22; für die differenziertere Behandlung dieses Argumentes bei Origenes vgl. Andresen, l. c. 373–387; Zeugnisse aus dem 4. und 5. Jahrhundert vgl. Thraede, l. c.

¹¹ Über die Echtheitsfrage der Fragmente vgl. N. Walter: *Der Thorausleger Aristobulos, Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudoepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*: TU 86, Berlin 1964, 7–13; M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, 295 f.

¹² F 2 a = Clemens von Alexandrien: Strom. VI, 32, 5–33, 1 GCS 447, 12–18; F 3 a = ebend. I, 150, 1–3 GCS 92, 27–93, 10; F 3–5 = Eusebius von Caesarea: Praep. ev. XIII, 12 GCS 190, 14–197, 17; vgl. Hengel, l. c. 300. Damit soll nicht gesagt sein, der eigentliche Sinn des Werkes des Aristobulos erschöpfe sich in dem Aufweis des höheren Alters des Judentums; vgl. Walter, l. c. 20–29; 44 f.

¹³ Über Eupolemos vgl. Hengel, l. c. 169 ff.; Walter, l. c. 47.

¹⁴ F. Jacoby: *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrH), Berlin 1926 ff. 723 F 1 a+b = Clemens von Alexandrien: Strom. I, 153, 4 GCS 95, 20 bis 96, 3; Eusebius: Praep. ev. IX 26, 1 GCS 519, 5–7; vgl. Hengel, l. c. 170.

Anonymus¹⁵ läßt Abraham als Kulturbringer der westlichen Völker erscheinen¹⁶. Man sieht, der Glaube an die Abhängigkeit der griechischen Weisheit von der Thora ist zu Beginn des 2. vorchristlichen Jahrhunderts nicht nur in dem hellenistischen Diasporajudentum und den patriotischen palästinensischen Kreisen verbreitet; auch in Samaria teilt man ihn. Es gibt Hinweise, die vermuten lassen, daß die Autoren des 2. Jahrhunderts schon auf ältere Vorlagen zurückgreifen konnten¹⁷. Besonders in Alexandrien haben diese Argumente bei den hellenistischen Juden viel Anklang gefunden, was man vor allem bei Philo spüren kann¹⁸.

Bei ihrer Argumentation konnten die jüdischen Apologeten an eine weitverbreitete griechische Hochschätzung östlicher Weisheit anknüpfen. Schon Herodot beschreibt die Ägypter als die weisesten Männer¹⁹. Auch Plato sieht den Ursprung der Kultur in Ägypten²⁰. Ob in diesen Aussagen noch das Bewußtsein des historisch nachweisbaren orientalischen Einflusses auf Homer und die jonische Naturphilosophie lebendig sind, scheint fraglich²¹. Besonders stark stellt Hekataios von Abdera die geistige Abhängigkeit Griechenlands von Ägypten heraus²². Im 3. und 2. vorchristlichen Jahrhundert steigert sich die griechische Bewunderung der Ägypter zu einer „utopischen Ägyptomanie“²³. Von jedem bedeutenden Philosophen wird z. B. erzählt, er habe in Ägypten studiert²⁴. Zur gleichen Zeit greift eine Skepsis gegen die nur auf die menschliche Ratio gegründete Philosophie um sich. Man sucht nach einer höheren Weisheit. Diese glaubt man, bei ägyptischen Priestern, indischen Brahmanen und persischen Magiern zu finden²⁵. In der Suche nach der Weisheit aus dem Osten richtet sich das Augenmerk ganz von selbst auf die Juden und ihre heiligen Bücher. Schon Hekataios von Abdera sieht in dem vom Moses

¹⁵ Über den Anonymus vgl. Hengel, l. c. 162 ff.; Walter, l. c. 48.

¹⁶ FGrH 724 F 1, 3 + 8 = Eusebius: Praep. ev. IX, 17 GCS 502, 17–504, 9; vgl. Hengel, l. c. 165; Walter, l. c. 48.

¹⁷ Walter, l. c. 150–171 glaubt, daß schon im 3. Jahrhundert v. Chr. jüdisch-pythagoreische Kreise auf die gemeinsame Hochschätzung der Siebenzahl bei Pythagoras und in der Thora hingewiesen hätten; ein Motiv für das Aufstellen jüdischer Weltchronologien sieht er (l. c. 47 f.) im Beweis des höheren Alters der Thora.

¹⁸ Material bei Thraede, l. c. 1243–1245 und Walter, l. c. 48.

¹⁹ 2, 3, 1; 77, 1; 160, 2; weitere Stellen bei Thraede, l. c. 1204 f.; vgl. auch Hengel, l. c. 165 f.

²⁰ Phaedr. 274 e; vgl. Thraede, l. c. 1205.

²¹ Zu dieser Frage vgl. Hengel, l. c. 197 und die in Anm. 3 verzeichnete Literatur.

²² FGrH 264 F 25; vgl. Walter, l. c. 45.

²³ Thraede, l. c. 1206; Walter, l. c. 25 f.

²⁴ Vgl. Thraede, l. c. 1221 f.

²⁵ Vgl. Hengel, l. c. 381–394.

gegründeten Priesterstaat die platonische Staatsidee verwirklicht²⁶. Wenig später bezeichnet der Aristotelesschüler Theophrast die Juden als ein Geschlecht von Philosophen, weil sie eine Gottesverehrung ohne Bilder besitzen²⁷. Diese Bezeichnung wird im 3. Jahrhundert sehr gebräuchlich²⁸. In dieser Zeit schildert Klearch von Soli, ebenfalls noch ein persönlicher Schüler des Aristoteles, die Begegnung seines Lehrers mit einem jüdischen Weisen. Dieser sei bei einer Griechenlandsreise unter den Philosophen mehr als Lehrer denn als Schüler aufgetreten²⁹. Die griechische Hochschätzung der jüdischen Weisheit wird am Ende des 3. vorchristlichen Jahrhunderts so groß, daß man von einem ausgesprochenen Philosemitismus sprechen kann³⁰. Auf diesem Hintergrund läßt sich die Argumentation der jüdischen Apologeten begreifen. Das wiedererwachte Nationalbewußtsein der Juden fand in den griechischen Zeugnissen des Philosemitismus eine Bestätigung. Durch die Thora sehen sich die Juden als die eigentlichen Kulturbringer. Selbst die von allen Völkern hochgeachtete griechische Kultur ist letztlich von der Bibel abhängig³¹. Wie man vor einigen Jahren die Überlegenheit des westlichen oder östlichen Systems dann erwiesen zu haben glaubte, wenn der erste Mensch auf dem Mond ein Amerikaner oder Russe sei, so suchten die Juden des beginnenden 2. vorchristlichen Jahrhunderts ihre Überlegenheit über das hellenistische System dadurch zu beweisen, daß sie Moses und Abraham als die eigentlichen Lehrer der griechischen Nation darstellten. Alexandrien, wo die jüdische und hellenistische Geistesart sich am intensivsten begegneten, war der Geburtsort dieser Argumentation³². Ob diese mehr die Heiden überzeugen oder die eigenen Glaubensgenossen stärken sollte, mag dahingestellt sein³³.

3. Die christlichen Apologeten übernehmen in diesem Punkt die Argumente ihrer jüdischen Vorgänger. Daran ist nicht zu zweifeln. Und doch ist diese Tatsache erstaunlich. Zwischen Aristobulos und Justin liegt eine Zeitspanne von über 300 Jahren. In ihr hat sich der Philosemitismus, der

²⁶ FGh 264 F 6; vgl. Hengel, l. c. 465.

²⁷ FGh 737 F 6; vgl. Hengel, l. c. 466 f.

²⁸ Material bei Hengel, l. c. 467 ff.

²⁹ FGh 737 F 1 und F a—b; vgl. Hengel, l. c. 467 f.; Walter, l. c. 42 f.

³⁰ Material bei Hengel, l. c. 464—473.

³¹ Daß man von jüdischer Seite sehr früh auf Hinweise auf das Judentum in der griechischen Literatur aufmerksam wurde, zeigt die Tatsache, daß man um 170 v. Chr. gerade dem Hekataios von Abdera ein jüdisches Lob der eigenen Nation unterschob; vgl. Walter, l. c. 189—194. Die Argumente der jüdischen Apologeten lassen sich in die Erfinderlisten der zeitgenössischen Literatur einordnen; vgl. Thraede, l. c. 1200 f.

³² Vgl. Walter, l. c. 38—40.

³³ Letzteres meint Walter, l. c. 44.

der Nährboden dieser Argumente war, in einen Antisemitismus gewandelt. Schuld daran war einmal die politische Betätigung der Juden seit dem Makkabäeraufstand, die immer wieder Anlaß gab, an der Staats-treue der Juden zu zweifeln³⁴. Zum anderen erkannte man klarer als früher die Unterschiede, die zwischen dem griechischen philosophischen Monotheismus und dem jüdischen Gottesglauben bestehen. Der damalige philosophische Monotheismus stellt sich die eine Gottheit als abstraktes Prinzip vor, welches er in vielen Göttern und Religionsformen verehren kann. Der Monotheismus der Juden verhält sich aber auch im 2. Jahrhundert v. Chr. keineswegs indifferent und tolerant gegenüber dem Polytheismus. Immer eindeutiger lehnen die Juden jede „*interpretatio graeca*“ ihres Glaubens ab, in der Jahwe mit Zeus gleichgesetzt wird³⁵. Dies erscheint dem philosophisch geschulten Hellenisten unverständlich, ja töricht. Der Jude gilt mit dem Absolutheitsanspruch seiner Gottesverehrung als stolz und dünkelhaft³⁶. Die Verachtung der Juden erreichte im 2. nachchristlichen Jahrhundert bei Kelsos ihren Höhepunkt³⁷. In einer solchen Situation auf die Verbindung des Christentums mit dem angeblich die griechische Philosophie beeinflussenden Judentums hinzuweisen, war gefährlich. Allzuleicht konnte die Verachtung, die den Juden galt, auf die Christen übertragen werden. Wenn die christlichen Apologeten dennoch die Argumente der Juden übernehmen, dann müssen sie dafür andere Gründe als die Anknüpfung an einen Philosemitismus haben. Dies macht sich auch in einer Akzentverschiebung ihrer Argumentation bemerkbar³⁸. Ging es den Juden unter anderem auch um die Vorrangstellung ihrer nationalen Kultur, so spielt das nationale Element bei den Christen keinerlei Rolle. Nicht den Vorrang einer Nation, sondern die Wahrheit ihrer Religion wollen sie erweisen. Waren in der jüdischen Argumentation Abraham und Moses die freiwilligen Kulturbringer der Griechen, so wurde in der christlichen Sicht das AT von den Griechen ausgeraubt³⁹. Das Argument des höheren Alters spielt in der vorchristlichen Zeit noch eine untergeordnete Rolle; Abraham selbst gilt ja von der älteren chaldäischen Kultur beeinflußt⁴⁰. Dagegen spitzt sich bei den Christen alles auf den Nachweis zu, daß das AT älter als die Weisheit der Griechen sei.

³⁴ Vgl. Hengel, l. c. 469; 559 f.

³⁵ Vgl. ebend. 486–564; Thraede, l. c. 1211–1213.

³⁶ Material bei Hengel, l. c. 473–486.

³⁷ Vgl. etwa Origenes: Contra Cels. I, 24 GCS 74, 4–10.

³⁸ Beim Aufzählen von Erfinderlisten kamen in der Antike häufig Akzentverschiebungen vor, vgl. Thraede, l. c. 1224 ff.

³⁹ Vom Raub der Griechen sprechen zuerst Tatian: Or. ad Graec. 40, 1 (Goodspeed) 303 f. und Theophilus: Ad Aut. I, 14 PG 6, 1045 A.

⁴⁰ So der samaritanische Anonymus FGrH 724 F 1, 3; vgl. Hengel, l. c. 165.

4. Zu dieser Argumentation nehmen die christlichen Apologeten ihre Zuflucht, weil sie in die Defensive gedrängt wurden. Dies gesteht schon Theophilus von Antiochien⁴¹. Die Gegner des Christentums bestreiten die Wahrheit dieser Religion mit dem Hinweis auf ihr mangelndes Alter. Am deutlichsten hat dies Kelsos, der eigentliche Kopf der philosophischen Christengegner, ausgesprochen. Zwar fordert er die Christen zur Mitarbeit am römischen Staate auf. Doch leugnet er jeden Wahrheitsgehalt ihrer Lehre. Eine Religion, die erst vor kurzem entstanden ist, kann keine Wahrheit besitzen⁴². Gegen diese Argumentation kämpfen die Apologeten, wenn sie zeigen, daß das Christentum in seinen jüdischen Wurzeln alt ist.

5. Wie kommt man auf heidnischer Seite dazu, Alter mit Wahrheit und Neuheit mit Irrtum gleichzusetzen? Die griechische Zeitvorstellung ist die Ursache dieser Gleichsetzung. In der gesamten Antike sieht man in dem Vergänglichen nur etwas Negatives. Das eigentlich Erstrebenswerte ist das Unvergängliche, das Ewige. Deswegen stellt man sich die Zeit als Kreis vor⁴³. Wie man eine Kreislinie zwar in Abschnitte unterteilen, nicht aber in ihrem Anfang und Ende festlegen kann, so vermag man zwar die Zeit in Abschnitte einzuteilen, nicht aber ihren Anfang und ihr Ende zu bestimmen. Die Gesamtzeit ohne Anfang und Ende ist selbst unvergänglich, ewig. Besonders für die Anhänger Platons ist die Zeit nur das Abbild der Ewigkeit. Mit Recht urteilt Andresen: „Im metaphysischen Sinn gibt es für die Platoniker nur eine unbewegte, in sich ruhende Ewigkeit. Die Zeit hingegen gehört zu den trügerischen Erscheinungsformen der Empirie⁴⁴.“ Auf einer Kreislinie gibt es aber auch nichts wirklich Neues. Gehe ich nur weit genug zurück, dann komme ich wieder zum Ursprung. Zu dieser Einstellung der Antike zum Alten bemerkt Heinrich Dörrie: „Auf allen Gebieten begegnet die Hochschätzung des Ursprünglichen; der Abstand des Jetzt vom Einst kann immer nur als Entartung angesehen werden⁴⁵.“ Eine Entwicklung zu etwas wirklich Neuem kann und darf es nicht geben. „Jedes andere, nicht zyklisch verlaufende Werden endet irgendwo, das heißt hört auf zu sein⁴⁶.“ Läßt sich demnach etwas Neues nicht auf ein Altes zurückführen, dann ist es keine echte Wirklichkeit. Das Wirkliche und Wahre ist immer das Alte. Schon bei Plato setzt deswegen

⁴¹ Ad Aut. III, 29 PG 6, 1164 C.

⁴² Daß darin die eigentliche Absicht des Kelsos liegt, hat Andresen, l. c. nachgewiesen.

⁴³ Plato: Staat 7 485—499; Aristoteles: Nik. Eth. 6, 4 1140a, 11, 7 1177b; Heraklit B 30; Mark Aurel: Ad Seipsum 7, 1.

⁴⁴ Andresen, l. c. S. 80.

⁴⁵ H. Dörrie: Entwicklung, in: RAC V, 480 f.

⁴⁶ Ebend. 483.

die Hochschätzung der Alten, die das Alte überliefern, ein⁴⁷. Kann man dieses Zeitverständnis in der gesamten Antike antreffen, so wird es besonders deutlich faßbar im mittleren Platonismus, jener Schule, aus der die ersten philosophisch gebildeten Gegner des Christentums stammen. So schreibt zum Beispiel Kelsos: „Gleichmäßig aber von Anfang bis zum Ende ist der Ablauf der Sterblichen, und nach der festgesetzten Ordnung der Weltperioden muß notwendigerweise immer dasselbe in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft entstehen⁴⁸.“ Die Zeit bleibt selbst in der orthodoxen Richtung des mittleren Platonismus (Plutarch und Attikos), die eine zeitliche Entstehung der geordneten Welt annahm, immer nur Ewigkeit in Bewegung⁴⁹. Von daher erklärt sich auch der Stellenwert, den die Geschichte im mittleren Platonismus einnimmt. Plutarch schreibt sein Geschichtswerk nur zur sittlichen Vervollkommenung seiner Leser⁵⁰. „Der platonische Dualismus prägt sich noch schärfer aus. Er macht es unmöglich, Gott mit dem Geschehen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu verbinden⁵¹.“ So kann Kelsos trotz seiner historischen Methode der Geschichte keinerlei religiöse Bedeutung beimessen⁵². In diesem Zeitverständnis liegt auch der Grund, warum der mittlere Platonismus so sehr Dekadenz⁵³ und Depravationstheorien⁵⁴ verhaftet ist, nach denen es nur Abfall und Niedergang in der Geschichte geben kann. Unterscheidet Platon noch die alten von den wahren Worten, so setzen Plutarch⁵⁵ und vor allem Kelsos⁵⁶ beide in eins: Alles Alte ist in sich wahr und alles Neue ist in sich schlecht. Aus diesem Grund lobt Kelsos den Platon, weil er nicht wie die Christen behauptet, etwas Neues gefunden zu haben, sondern nur das Alte wiedergeben will⁵⁷. Von diesen Prinzipien her wird es Kelsos leicht, den Angriff gegen das Christentum zu führen. Er braucht nur noch historisch nachzuweisen, daß diese Religion spät entstanden ist und einen Bruch mit allem Alten darstellt. Dann hat er aus seiner Sicht auch schon ihre Unhaltbarkeit bewiesen. Aus dem mangelnden Alter des Christentums ergibt sich für ihn auch die mangelnde Wahrheit dieser Religion.

⁴⁷ Phaed. 274 c 1; Symp. 189 C/193 D; vgl. J. Pieper: Über den Begriff der Tradition, Köln-Opladen 1958, 21 f.

⁴⁸ In Origenes: Contr. Cels. IV, 65 GCS 335, 19–22; vgl. Andresen, l. c. 87.

⁴⁹ Plutarch: Quaest. plat. 1007 C; vgl. Andresen, l. c. 280–288.

⁵⁰ Andresen, l. c. 245.

⁵¹ Ebend., 287.

⁵² Ebend., 96.

⁵³ Ebend., 242–246.

⁵⁴ Ebend., 146–166.

⁵⁵ Ebend., 258.

⁵⁶ Ebend., 111–145.

⁵⁷ Origenes: Contr. Cels. VI 10 GCS 80, 7–9; vgl. Andresen, l. c. 182.

6. Die christlichen Apologeten kämpfen nun nicht gegen die Grundvoraussetzung ihrer Gegner. Sie wenden nichts gegen die Methode ein, am Alter einer Religion ihren Wahrheitsgehalt abzulesen. Sie wehren sich ausschließlich gegen die Behauptung des mangelnden Alters des Christentums. Sie bestreiten, daß das Christentum einen Bruch mit allem Alten darstellt. Ihr Glaube ist festverwurzelt im Alten Testament. An Hand der von der jüdischen Apogetik entwickelten Argumente versuchen sie dann aufzuzeigen, daß das Christentum in seinen alttestamentlichen Wurzeln älter ist als die griechische Weisheit ihrer Gegner.

7. Den Zeit- und Wahrheitsbegriff, den die Apologeten mit dieser Argumentation von ihren Gegnern übernehmen, ist aber nicht im NT beheimatet. Dort wird nirgends die Gleichsetzung vom Alten und Wahren vollzogen. Ganz im Gegenteil, der Kern des NT bildet der Glaube, daß in einem geschichtlichen Menschen, Jesus von Nazareth, und in seiner Auferstehung Gott selbst gehandelt hat. Dieses Handeln Gottes in der Geschichte läßt sich nicht einfach auf ein schon Immer-Dagewesenes zurückführen. Weil in dem geschichtlichen Christusereignis wirklich etwas Neues geschah, kann für den Christen das Alte als Zeitlos-Ewiges nicht der einzige Maßstab für die Wahrheit sein. Er darf etwas, was in der Geschichte neu auftritt, nicht allein wegen seiner Neuheit als falsch abtun. Wenn die Apologeten die Zeitauffassung ihrer Gegner kritiklos hinnehmen, entfernen sie sich wieder von dem Geschichtsverständnis des NT.

8. Man hat oft allerdings den Eindruck, daß die Verteidiger des christlichen Glaubens den Altersbeweis nur als Argumentum ad hominem gebrauchen. Selbst unter der Voraussetzung, man könne das Wahre an seinem Alter erkennen, glauben sie die Wahrheit des Christentums durch das hohe Alter seiner jüdischen Wurzeln bewiesen zu haben. Eine solche Argumentation war in ihrer Zeit taktisch klug. Denn dem mittleren Platonismus die Unhaltbarkeit seiner Zeitauffassung nachzuweisen, überstieg bestimmt das philosophische Geschick der ersten Apologeten.

9. Solange man den Altersbeweis in der Auseinandersetzung mit den außerkirchlichen Gegnern als Argumentum ad hominem benutzte, war er berechtigt. Sehr bald aber drang er auch in die innerkirchlichen Auseinandersetzungen ein. Das hohe Alter einer Glaubensaussage gilt sehr bald einfachhin als Anzeichen ihrer Orthodoxie⁵⁸. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wollte man auf Einzelheiten eingehen. Es sei nur am Ende dieses Abschnittes auf Vinzenz von Lerin verwiesen, weil bei ihm besonders deutlich diese Tendenz spürbar wird. Im 2. Kapitel seines Com-

⁵⁸ Erinnert sei nur an die Auseinandersetzungen über das Alter des Ausdruckes *homousios* in den arianischen und des Ausdruckes *theotokos* in den nestorianischen Streitigkeiten.

monitoriums steht die bekannte Glaubensregel: „Katholisch ist, was überall, was immer, was von allen geglaubt wird“⁵⁹. Auf das mittlere Glied, auf das hohe Alter, legt Vinzenz besonderen Wert. Er weiß ja, daß es eine Zeit gab, in dem der Arianismus fast den ganzen Erdkreis beherrschte⁶⁰. Wenigstens damals war der katholische Glaube nicht das, was überall und von allen geglaubt wurde. Zu dieser Zeit hatte die katholische Kirche nur den Vorzug des Alters. So wird für Vinzenz das Katholische und das Alte weitgehend identisch⁶¹.

Wie begründet aber der Leriner seine Glaubensregel, die sich so stark auf das Alter stützt? Eigentlich überhaupt nicht. Zwar schreibt er selbst einmal: „Aber vielleicht erdichten wir dies aus Haß gegen das Neue und aus Liebe zum Alten“⁶². Dann entkräftet er aber diesen Einwand nur durch alte Autoritäten. Weil es schon seit alters her so war, ist das Alte das Wahre, das Katholische. Ein vollendeter Zirkelschluß! Der Gedanke, daß man alles auf das von den Aposteln bezeugte, uns tradierte Christusereignis zurückführen muß, tritt bei Vinzenz sehr zurück. Letztlich erscheint ihm das Alte als das einzig Wahre in sich einsichtig zu sein. Das Alte, das Katholische, droht bei ihm das Zeitlos-Ewige zu werden, das, was „unverändert in Ewigkeit bleiben wird“⁶³. Dem Katholischen, als „den alten Lehren einer himmlischen Philosophie“⁶⁴, stellt er die Häresie als irdische geschichtliche Einrichtung gegenüber, bei der man Ort und Zeit ihres Entstehens festlegen kann⁶⁵. Wie sehr bei dem Leriner das Alte nicht das in der Vergangenheit entstandene, sondern das Zeitlos-Ewige ist, zeigt sich schon in seiner Glaubensregel. Das Katholische ist ja dort nicht das, was von altersher (*ab antiquo*), sondern was immer (*semper*) geglaubt

⁵⁹ Com. 2, 3. Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellschriften I, 10, 3, 21 f.

⁶⁰ Com. 3, 4, 4, 5—21.

⁶¹ Zu der begründeten Meinung, Vinzenz habe nur deswegen diese Glaubensregel aufgestellt, um als Semipelagianer die augustinische Gnadenlehre als Neuerung bekämpfen zu können vgl. J. Spiegel: Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin, in: Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, Regensburg 1970, 134⁵; dort weitere Literatur.

⁶² Com. 5, 7, 6, 4 f.: *Sed forsitan odio novitatis et amore vetustatis haec fingimus?*

⁶³ Com. 24, 33, 37, 7—10: *doctrinam . . . catholicam . . . usque in saecula sine fine mansuram*. Vgl. Com. 9, 14, 13, 5—7: Von der katholischen Lehre abzuweichen, *numquam licuit, numquam licet, numquam licebit*.

⁶⁴ Com. 23, 30, 35, 23 f.: *Prisca illa caelestis philosophiae dogmata*. Vgl. Com. 21, 26, 31, 5—32, 7, wo die himmlischen Lehren der katholischen Kirche den irdischen Einrichtungen der Häresien gegenübergestellt werden.

⁶⁵ Com. 24, 34, 38, 1 f.: *Quae umquam haeresis, nisi sub certo nomine, certo loco, certo tempore ebullivit?*

wird⁶⁶. Vinzenz merkt hier wohl kaum, in welcher Tradition er steht⁶⁷. Er übernimmt ein Zeit- und Wahrheitsverständnis, das Kelsos einmal als Instrument im Kampf gegen das Christentum verwandte⁶⁸. Bekanntlich übte Vinzenz von Lerin keinerlei Einfluß auf die mittelalterliche Theologie aus. Erst im Humanismus wurde er neu entdeckt. Seine Glaubensregel nahm einen breiten Raum in der Theologie der Gegenreformation ein und beeinflusste die gesamte katholische theologische Erkenntnislehre der Neuzeit, bis sich das Zweite Vatikanum durch Nichtnennung im Dekret über die Offenbarung deutlich von ihr distanzierte⁶⁹. Wer heute noch ähnlich wie Vinzenz von Lerin argumentiert, sollte sich der Herkunft und der Voraussetzungen seiner Argumentation bewußt sein.

II. Das Alte als das Apostolisch-Wahre.

Ist demnach das Alter einer Lehre in der theologischen Wahrheitsfindung völlig irrelevant? Ich glaube nicht! Wir haben bis jetzt erst eine Art kennengelernt, wie man das Alte theologisch bedenken kann, beziehungsweise nicht bedenken darf. Um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert wird eine weitere Möglichkeit sichtbar, wie man das Alter in der theologischen Wahrheitsfindung fruchtbar machen kann. In der Auseinandersetzung mit der Gnosis taucht das Argument auf: Wir sind im Besitz der Wahrheit, weil unser Glaube älter ist als eure gnostische Lehre. Vor allem Irenäus von Lyon entwickelt diese Argumentation.

1. Die hier bekämpfte Gnosis sucht die in der ausgehenden Antike aufkommende Welt- und Daseinsangst durch eine besondere Selbsterkenntnis, Gnosis, zu bekämpfen. Dazu bedarf es eines Vermittlers, eines göttlichen Erlösers. Dieser ist jedoch keine geschichtliche Gestalt. Jedesmal,

⁶⁶ Com. 2, 3, 3, 21 f.

⁶⁷ H. J. Sieben: Zur Entwicklung der Konzilsidee (III), in: ThPh 46 (1971) 380—385, sucht den mönchischen Ursprung des Traditionsverständnisses des Leriners nachzuweisen. Dies muß kein Gegensatz zu unserer Feststellung sein. Wir behaupten ja keine direkte Beeinflussung des Vinzenz durch die mittelplatonische Philosophie. Über die Wege, auf denen das antike Zeitverständnis auf Vinzenz wirksam wurde, konnte hier nicht gesprochen werden.

⁶⁸ Noch die diokletianische Verfolgung dürfte ihre Rechtfertigung in den durch den mittleren Platonismus entwickelten Argumenten gesucht haben. Dies kann man aus Gesetzen des Diokletian gegen die Manichäer schließen. Dort heißt es: „Das größte Verbrechen ist, abzuändern, was einmal von den Alten festgesetzt und bestimmt seinen Lauf innehält und seinen festen Stand besitzt.“ Collatio XV, 3, 2. „Die alte Religion darf nicht von einer neuen Religion getadelt werden.“ Collatio VI, 4, 1.

⁶⁹ Vgl. J. Ratzingers Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung II, 8, in: LThK Ergänzungsband II, 521.

wenn der Mensch sich von der schlechten Welt abwendet und dadurch die neue Gnosis erhält, tritt er mit diesem göttlichen, zeitlos-ewigen Erlöser in Berührung. Die Gnosis teilt also mit der gesamten Antike die Gering-schätzung von Zeit und Geschichte.

Gewisse gnostische Kreise versuchen spätestens im 2. Jahrhundert ihre Vorstellungen mit dem christlichen Glauben zu verbinden. Sie identifizieren Jesus mit der Vorstellung eines geschichtslosen Erlösers. Man entwickelt ganze Systeme solcher Erlösergestalten, in denen auch Jesus seinen Platz erhält.

2. Irenäus erkennt klar den Unterschied zwischen solchen gnostischen Systemen und dem Christentum. Für die Gnosis sind geschichtliche Erzählungen immer nur Einkleidungen allgemeingültiger zeitloser Wahrheiten. Für die Christen dagegen gehört die Geschichte nicht nur zur Form, sondern zum Inhalt des Glaubens. Denn dieser kreist um das Geheimnis der geschichtlichen Menschwerdung Gottes. Nur in dem einen geschichtlichen Jesus wohnt der göttliche Logos. Der Sinn dieser Menschwerdung liegt in der Rekapitulatio, in der alle Menschen in Jesus als ihrem Haupt mit Gott vereint werden. Aber auch diese Rekapitulatio ist selbst wieder ein in der Geschichte ablaufender Prozeß. Deswegen wehrt sich Irenäus vehement gegen jede Entgeschichtlichung des Christentums⁷⁰. Alle Wahrheit des christlichen Glaubens hat in dem geschichtlichen Jesus seine Wurzel⁷¹.

3. Ein geschichtliches Ereignis muß, soll es für die Nachfahren von Bedeutung sein, überliefert werden. So spielt bei Irenäus der Begriff der Überlieferung, der Traditio, eine besondere Rolle⁷². Ausgangspunkt der Überlieferung eines geschichtlichen Ereignisses sind die Zeugen. Die eigentlichen Zeugen des Christusereignisses sind nach Irenäus die Apostel⁷³. Sie hat Jesus selbst autorisiert, ihn zu bezeugen⁷⁴. Die Apostel haben ihr Zeugnis der Kirche gegeben⁷⁵, welche es ihrerseits weitergibt⁷⁶.

⁷⁰ Da der Traditionsgedanke des Irenäus von Lyon in einer Reihe jüngerer Untersuchungen dargestellt wurde, kann sich der Teil II unserer Arbeit kürzer fassen. Für die Bedeutung der Geschichte im Denken des Irenäus sei nur verwiesen auf: A. Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk Adversus Haereses des hl. Irenäus von Lyon, Leipzig 1957.

⁷¹ Irenäus: Adv. Haer. III, 5, 1 (Harvey) II, 18.

⁷² Zum folgenden vgl. besonders G. G. Blum, Traditio und Sukzessio, Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin 1963.

⁷³ Irenäus: Adv. Haer. III, 12, 15 (Harvey) II, 71.

⁷⁴ Ebend. III praef. II, 1.

⁷⁵ Ebend. III, 24, 1 II, 131.

⁷⁶ Ebend. III, 12, 13 II, 68 f.

4. Eine differenziertere Darstellung des Traditionsgedankens bei Irenäus braucht hier nicht zu erfolgen. Die Funktion der Kirche, speziell die der Bischöfe als Nachfolger der Apostel und die des Heiligen Geistes⁷⁷ innerhalb des Prozesses der Überlieferung kann im Rahmen dieser Arbeit nicht in Einzelheiten aufgezeigt werden. Die bis jetzt vorgetragenen Gedanken lassen aber schon erkennen, warum Irenäus die Gnosis als Neuerung ablehnen kann. Verbindlich für ihn ist allein das geschichtliche Christusereignis, so wie es von den Aposteln bezeugt und in der Kirche gelehrt wird. Da sich auf dieses die gnostischen Systeme nicht zurückführen lassen und insofern Neuerungen darstellen, streitet ihnen Irenäus jede Verbindlichkeit ab. So spielt auch bei ihm das Alter in der theologischen Wahrheitsfindung eine Rolle, aber nicht das Alter als das Zeitlos-ewig-Wahre, sondern das Alter als das Apostolische, das heißt als die zeitliche Nähe zu dem einzig verbindlichen Christusereignis.

5. Mag Irenäus auch gewisse Anleihen bei der rabbinischen Traditionstechnik machen⁷⁸ und einen recht undifferenzierten Apostelbegriff verwenden⁷⁹, so ist der Kern seines Traditionsgedankens doch biblisch begründet. Seine Spuren lassen sich schon bei Paulus nachweisen⁸⁰ und verdichten sich in den jüngeren Schriften des NT, besonders in den Pastoralbriefen⁸¹. Wer ja ein geschichtliches Ereignis, das Christusereignis, als für den Glauben verbindlich hält, wird zu einem wie immer gearteten Traditionsverständnis kommen. Von den bei Irenäus ausgesprochenen Gedanken wird eine christliche Erkenntnislehre und Hermeneutik im Grunde nicht mehr abgehen können: Nur das, was sich als legitime Entwicklung aus dem apostolisch überlieferten Christusereignis erweisen läßt, besitzt für den christlichen Glauben Verbindlichkeit.

6. Das Alter ist für Irenäus nur von Bedeutung als zeitliche Nähe zu dem Christusereignis. Es erhält damit für ihn nur eine relative Relevanz in der theologischen Wahrheitsfindung. Für uns gehört das Christusereignis der Vergangenheit an, ist alt; für seine Zeitgenossen gehörte es der Gegenwart an, war neu und unvorhersehbar. Jesus mußte deswegen nach Irenäus die Menschen von ihren alten Meinungen und Vorurteilen abbringen⁸². Deswegen bedeutet Hinwendung zu Jesus immer auch Abkehr vom

⁷⁷ Auf die Funktion des Hl. Geistes weist besonders hin Blum, l. c. 219 bis 224.

⁷⁸ Blum, l. c. 90–97.

⁷⁹ Irenäus kennt mehr oder weniger nur den durch Lukas geprägten Apostelbegriff; vgl. Blum, l. c. 163 f.

⁸⁰ Vgl. Blum, l. c. 30–38; K. Wegmann, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und den Deuteropaulinen*, Neunkirchen 1962.

⁸¹ Vgl. Blum, l. c. 55–59.

⁸² Adv. Haer. III, 5, 3, II, 20.

Alten⁸³. Will die Kirche Jesus treu bleiben, dann muß sie den überlieferten Glauben *iuvenescens* — in der Kraft der Jugend bewahren⁸⁴. So beurteilt Irenäus auch die Irrlehren nicht nur als Neuerungen, sondern zugleich als Ableger des Alten, des überholten Heidentums⁸⁵. Mit dieser Einstellung zum Alten kann Irenäus einen Nichtchristen nicht mehr mit dem angeblichen höheren Alter des Christentums zu überzeugen suchen.

7. Ein wenig später entwickelt im 3. Jahrhundert die afrikanische Theologie eine ganz ähnliche Kritik des Alten und des Gewohnten⁸⁶. Auch für sie ist Christus die eigentliche Norm des Glaubens. So schreibt Tertullian: „Wir haben keine Neugierde über Christus hinaus oder Wißbegierde über das Evangelium hinaus. Wenn wir glauben, dann wollen wir nichts darüber hinaus glauben⁸⁷.“ So sehr man in dieser Theologie in dem aus der Vergangenheit überlieferten Christusereignis die Grundlage des Glaubens sieht, so wenig hält man das Alte und Gewohnte an sich schon für wahr. Tertullian schreibt: „Christus nannte sich die Wahrheit und nicht die Gewohnheit⁸⁸“ und Cyprian meint: „Gewohnheit ohne Wahrheit ist ein alter Irrtum⁸⁹.“ Bei Arnobius dem Älteren findet man die überspitzte Formulierung: „Das Alter ist die Mutter aller Irrtümer⁹⁰.“ Die vorbehaltlose Bejahung alles Alten droht hier in eine vorbehaltlose Verdammung umzuschlagen.

*

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Inwieweit darf das Alter in die Wahrheitsfindung christlicher Theologie einfließen? Es würde von einem geschichtslosen Denken zeugen, wenn man auf diese oder ähnliche Fragen,

⁸³ Ebend. III, 5, 3 II, 20.

⁸⁴ Ebend. III, 24, 1 II, 131.

⁸⁵ Ebend. I, 15, 4 I, 152 f.; III, 24, 2 II, 132.

⁸⁶ Auf die Frage, ob die afrikanische Theologie in diesem Punkte von Irenäus direkt abhängt, kann nicht eingegangen werden. Zum folgenden vgl. J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditio im theologischen Sinn*, in: VC 13 (1959), 65—86.

⁸⁷ Praescr. haer. 7, 12 CChL 1, S. 193: *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere*. Vgl. ebend. 14, 5, 198. Bakhuizen van den Brink, l. c. 80, beschreibt das Verhältnis zwischen *traditio* und Christus in dieser Theologie folgendermaßen: „Es gibt im Grunde keinen Gegensatz zwischen *traditio* und Christus, überall da, wo dies der Fall sein wollte, hat man es mit einer falschen *traditio*, d. h. mit Nicht-Offenbarung zu tun.“

⁸⁸ De virg. vel. 1, 1 CChL 2, 1209, 9 f.

⁸⁹ Ep. 74, 9 CSEL 2, 806, 23 f.: *Consuetudo sine veritate vetustas erroris est*. Vgl. Ep. 43, 6, 595, 5—596, 10; 63, 14, 712, 21—25; 74, 3, 801, 16—19; 75, 19, 822, 18—31.

⁹⁰ Adv. nat. 1, 57 CSEL 4, 38, 29—39, 1: *Antiquitas est mater errorum*.

die in letzter Schärfe erst in der neuzeitlichen Hermeneutik aufbrechen, erschöpfende Antworten aus der Zeit des 2. und 3. Jahrhunderts erwarten wollte. Dennoch kann der Blick in die Frühzeit der Kirche warnen, alles Alte als Zeitlos-Ewiges unbesehen zu akzeptieren. Dieser Weg, den auf christlichem Boden zuerst die Apologeten gingen, ist für uns nicht mehr gangbar. Von der Einschätzung des Alten als der zeitlichen Nähe zum apostolisch tradierten Christusereignis, wie sie Irenäus vertritt, wird man dagegen auch heute nicht abkommen können.

Das Problem einer „anthropologischen“ Integration des Theologiestudiums*

Von Prof. Dr. Alfons Nossol, Lublin (Polen)

„Dem einzelnen bleibe die Freiheit,
sich mit dem zu beschäftigen, was ihm Freude macht,
was ihm nützlich deucht; aber das eigentliche
Studium der Menschheit ist der Mensch.“

Wenn man diese realistisch-prophetischen Worte Goethes in einem Atemzug mit Maxim Gorkis Äußerung „ein Mensch — das klingt hoch“ zu lesen versucht, so wird man verstehen, warum heute die Epoche des mündigen Menschen so häufig als „Zeitalter der Anthropologie“ umschrieben wird. Eine umfassende Wissenschaft vom Menschen ist ein Hauptziel der geistigen Bestrebungen der Gegenwart. Eine ganze Anzahl wissenschaftlicher Forschungszweige wurde durch ihre besondere Problematik in dieser Frage in oft unerwartete Nähe gebracht. Vertreter verschiedener Wissenschaften, und zwar Biologen und Philosophen, Juristen und Soziologen, Psychologen, Mediziner und Theologen haben in der Frage nach dem Menschen verwandte Einsichten und zum Teil auch eine gemeinsame Sprache gefunden. Was dabei äußerst wichtig ist: Sie scheinen zur Überwindung ihrer eigenen Zersplitterung beizutragen, indem sie ein neues, umfassendes Verständnis des Menschen herausbilden¹. Kurz gesagt, der Mensch ist heute in besonderer Weise Gegenstand des Denkens, Forschens und Planens geworden².

Es braucht somit keineswegs zu verwundern, wenn alle durch das letzte Konzil eingeleiteten Änderungen als gemeinsame Basis die Aufwertung der Menschenwürde und die Sorge um die Menschenrechte haben. Der „Angelpunkt“ des Konzils ist nämlich der Mensch. Wenn es auch im Zeichen der Ekklesiologie begann, hat es doch im Zeichen der Welt und des Menschen seinen Abschluß gefunden. Auf diese Weise wurde offiziell den höchst aktuellen anthropologischen Tendenzen die Tribüne geboten³.

* Diesem Artikel liegt eine Gastvorlesung (11. 2. 1972) an der Katholischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz zugrunde.

¹ W. Pannenberg, Was ist der Mensch. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen 1968³, 5.

² J. Splett, Der Mensch in seiner Freiheit. Mainz 1967, 13.

³ J. Comblin, Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII., in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bd. 2, Freiburg 1969, 73. Vgl. auch M. Eoin, Was geschah in Rom? Paderborn 1967, 191.

Alle seit dem Konzil laut gewordenen und zutiefst berechtigten Rufe nach einer gründlicheren Reform des Theologiestudiums dürfen selbstverständlich diese wissenschaftliche Atmosphäre einer weitreichenden „anthropologischen Wende“ nicht außer acht lassen, zumal in der Zwischenzeit gerade der „Anthropozentrismus“ auch Kennzeichen der neueren Theologie geworden ist, so daß man schon fast allgemein von einer „Anthropozentrik der heutigen Generation“ reden darf⁴. In diesem Zusammenhang soll auch das Problem einer „anthropologischen“ Integration des gesamten Theologiestudiums gestellt werden. Dieser Beitrag bringt keine konkrete Lösung, ja nicht einmal eine adäquate Detailumschreibung des ganzen Fragenkomplexes. Hier soll nur ganz allgemein auf die Problematik eines konsequenten Einordnens der einzelnen theologischen Disziplinen in ein einheitliches Ganzes aufgrund der „christlichen Anthropologie“ hingewiesen werden. Zuerst erörtern wir einige unbedingt erforderliche, methodologische Voraussetzungen. Im zweiten Punkt geht es um eine systematische Fundierung des Problems. Schließlich, im dritten Punkt, soll die existentielle Bedeutung dieses Vorhabens aufgewiesen werden.

I.

Einige Bemerkungen zur genaueren Umgrenzung des Themas sowie rein formelle Begriffserläuterungen schicken wir noch voraus. Vor allem muß berücksichtigt werden, daß die Frage nach der Reform des Theologiestudiums heute unter die vordringlichsten Fragen der Theologie selbst einzureihen ist⁵.

Das V. Kapitel des Konzilsdekrets „Über die Ausbildung der Priester“ (Nr. 13–18) ist ausdrücklich der Erneuerung der kirchlichen Studien gewidmet. Wenn hier auch die Frage der Einheit des Studiums und der theologischen Ausbildung nur ganz allgemein gestreift wird (vgl. Nr. 14, 15, 17), so kommen doch spätere lehramtliche Verlautbarungen näher auf sie zu sprechen. So z. B. das Dekret der Studienkongregation von 1968 *Normae quaedam ad constitutionem apostolicam Deus Scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*, das sehr eindringlich auf der Einheit der „Theologie“, der alle Disziplinen zu dienen haben, beharrt (Nr. 30). Dasselbe gilt von der im März 1970 erlassenen *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, die sehr stark einen inneren Zusammen-

⁴ Vgl. J. Comblin, a. a. O. 77, 84; J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. München 1962; ebd. 9–20, Einführender Essay von Karl Rahner.

⁵ K. Rahner, Zur Reform des Theologiestudiums (Quaest. disp. 41). Freiburg 1969, 5. Vgl. Reform der theologischen Ausbildung (hrsg. von H. Hess und Ed. Tödt), Bd. I–VII. Stuttgart 1967–1970.

hang aller theologischen Disziplinen fordert (Nr. 77)⁶. Wenn man bedenkt, daß es nur um „eine echte Einheit der Pluralität“ gehen kann und eine solche Einheit des Theologiestudiums ernst nimmt, wird man sich eo ipso gedrängt fühlen, ein neues Einheitsprinzip zu suchen. Auf diese Weise erwächst die Frage einer „anthropologischen“ Integration. In der als Einheit konzipierten Theologie darf es nicht um eine Unifikation im Sinne einer inneren formalen Vereinheitlichung gehen, weil dadurch das Prinzip des Methodenpluralismus gefährdet wäre. Aber auch eine bloße Koordination, als rein äußerliche Zusammenstellung verstanden, wird dem Wesen der Integration nicht gerecht. Außer Frage steht hier also sowohl eine innere Gleichschaltung als auch ein äußeres Zusammenfügen der theologischen Disziplinen. Man darf jedoch nicht übersehen, daß sich die drei genannten Begriffe „Unifikation“, „Koordination“ und „Integration“ des öfteren in ihrer Bedeutung schneiden und kreuzen, und gerade deshalb nicht immer eindeutig voneinander zu trennen sind. In der Umschreibung der Integration müssen wir also noch einen Schritt weiter gehen.

Der Begriff „Integration“ spielt eine große Rolle in der gegenwärtigen Wissenschaftsentwicklung⁸. Gemeint ist der Bedarf umfassender Theorien, um die Forschungsergebnisse bislang getrennter Disziplinen in einem System vereinigen zu können. In zunehmender Zahl entstehen sogenannte Grenzwissenschaften, denen ausgesprochen interdisziplinäre Fragestellungen zugrunde liegen. Auch der Beitrag der Theologie zur interdisziplinären Forschung wird heute erörtert⁹. Doch geht es hier für gewöhnlich um eigenartige Synthesen. Neue Systeme wissenschaftlicher Erkenntnisse sind nämlich in der Regel „Resultat der Integration schon vorhandener Erkenntnisse zu einem System höherer Ordnung, wobei die ursprünglich voneinander unabhängigen Erkenntnisse — in Elemente und Teilsysteme eines höheren Systems verwandelt — häufig ihre Wertigkeit verändern. Integrierendes Zentrum eines Systems wissenschaftlicher Erkenntnisse ist jeweils eine Theorie, die als Folge des Widerspruchs zwischen Erfahrung und bisheriger Theorie entsteht. Die den neugewonnenen Erfahrungen adäquate Theorie ist der Ausgangspunkt für das neue wissenschaftliche

⁶ „*Disciplinae Theologicae variis attentis aspectibus (oecumenico, missionali etc.) ita tradantur, ut intima connexio inter eas vigens clare appareat...*“

⁷ K. Rahner, a.a.O. 8.

⁸ Vgl. R. Fiedler, *Von der Einheit der Wissenschaft*. Berlin 1964; E. Albrecht, *Gedanken zur Einheit der Wissenschaft*. Greifswald 1965; St. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* (der Wissenschaftsbegriff und die Klassifikation der Wissenschaften). Lublin 1970²; J. Malecki, *Integracja nauki* (Integration der Wissenschaft). „Problemy“ (1964) Nr. 2, 68—71.

⁹ Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (hrsg. von J. B. Metz und T. Rendtorf). Düsseldorf 1971.

System, insofern sie Standort, Gültigkeitsbereich usw. der bisherigen Erkenntnisse neu bestimmt und damit systembildend wirkt¹⁰. Uns kann es nicht um eine derartige „Vereinigung von Systemen niederer zu Systemen höherer Ordnung“ gehen. In der Theologie geht es vielmehr um eine Umgruppierung der Elemente in einem schon vorhandenen System, in dem eine neue Struktur zu bedeutend erhöhter Abhängigkeit der Elemente, d. h. einzelner theologischer Disziplinen und Richtungen, führt. Wenn man — um auf unser Thema zurückzukommen — diese neue Struktur der Theologie nach K. Rahner als „christliche Anthropologie“ bzw. „theologische Anthropologie“ bestimmen wollte, dürfte man sodann annehmen, daß der Prozeß der „anthropologischen“ Integration sowohl eine gewisse qualitativ neue Ganzheit als auch, in Abhängigkeit von den neuartigen Relationen, ein neuartiges Verhalten der auf sich gegenseitig einwirkenden Elemente erbringt. Man dürfte erwarten, daß die integrierten theologischen Disziplinen bislang latente Möglichkeiten aktualisieren, während andere, bereits aktualisierte, in den Hintergrund treten würden¹¹. Diese Akzentverschiebung könnte höchst bedeutsam werden.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß der der Integration des Theologiestudiums entgegengesetzte Prozeß nicht in der Differenzierung, sondern in der Desintegration besteht. Sie ist durch den Verlust der wechselseitigen Abhängigkeit der einzelnen Disziplinen gekennzeichnet, wie dies z. B. in der vorkonziliaren Theologie insbesondere vom Verhältnis der Dogmatik zur Exegese gegolten hat.

Konkrete Integrationselemente beziehen sich vorwiegend auf außerformelle, mit dem Sachverhalt, dem Stoff der Disziplinen verbundene Aspekte, wobei sie nicht separat, sondern zusammen genommen werden. Eine nicht mindere Rolle spielt im Integrationsprozeß der genetische Zusammenhang der Disziplinen. Viele von ihnen kommen nämlich aus einem gemeinsamen Stamm hervor. Es ist somit wichtig, um die Entstehung und die Entwicklung der gegebenen Problematik zu wissen.

Eine analoge Bedeutung kommt auch derjenigen Disziplin zu, die auf dem in Betracht kommenden Gebiet eine Priorität gewonnen hat und als repräsentativ angesehen wird. Dasselbe gilt von einer ausreichend allgemein bindenden Idee, die sich als eine Art gemeinsamer Nenner oder verbindliche Klammer aller Disziplinen behaupten kann¹².

In diesem Zusammenhang könnte es scheinen, daß wir nun bei der „anthropologischen“ Integration der Theologie gerade der christlichen

¹⁰ C. Warnke, Integration, in: Philosophisches Wörterbuch (Hrsg. von G. Klaus und M. Buhr). Leipzig 1969, Bd. 1, 530.

¹¹ Vgl. ebd. 530.

¹² Vgl. St. Kamiński, a. a. O. 238—246; 284 f.

Anthropologie solch eine Rolle zuteilen. Hierzu die klare Antwort: Die Anthropologie als solche, als ein wesentliches Teilgebiet der Theologie als Traktat „de homine“, ist außerstande das Integrationsprinzip der gesamten Theologie zu bilden. Als Teil-Disziplin kann sie nicht ausschlaggebend und integrierend auf alle anderen Disziplinen, auf das Gesamt der Theologie, einwirken. Zudem darf nicht übersehen werden, daß uns immer noch eine einheitliche Konzeption der christlichen Anthropologie fehlt. Das „anthropologische“ Integrationsprinzip muß somit anders verstanden werden. Vorläufig seien diesbezüglich nur drei wesentliche Momente hervorgehoben.

Vor allem gilt es, die gesamte theologische Problematik „anthropologisch“ anzugehen, d. h. des Menschen Glauben, Hoffen und Lieben als Ausgangspunkt zu betrachten. Damit soll nicht gesagt sein, daß in der Theologie nur rein anthropologische Prämissen in Frage kämen. Vielmehr geht es darum, daß bei streng biblischen Prämissen immer „der anthropologische Ansatz der Theologie“¹³ zur Geltung kommt.

Weiterhin müßte auf der ganzen Ebene des theologischen Studiums die „anthropologische Sicht in die theologische Reflexion“¹⁴ eingeführt werden.

Schließlich ginge es um existentielle Anwendungen und Hinweise, die im Endergebnis eine wahre Theologie „für den Menschen“ ergeben müßten, wobei man ohne einen mehr induktiven und empirischen als deduktiven Zug der Theologie nicht auskommen würde.

Aufgrund dieser drei wesentlichen, hier nur angedeuteten Strukturmomente des „anthropologischen“ Integrationsprinzips, könnte man wohl den Menschen als den „Ort Gottes“¹⁵ heute, oder auch die „Anthropologie als Ort der Theologie“¹⁶ bezeichnen, wenn man auch K. Rahners transzendente Methode als Prinzip der Theologie nicht billigen wollte¹⁷. Wir wären jedenfalls berechtigt in diesem Sinn von der ganzen Theologie als

¹³ C. Geffré, Die aktuellen Strömungen in der theologischen Forschung, in: Zukunft der Theologie. Graz 1970, 91.

¹⁴ Vgl. Y. Congar, Situation et taches présentes de la théologie. Paris 1967, 75.

¹⁵ Vgl. K. Lüthi, Theologie als Kairologie, in: Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Freiburg 1971, 89.

¹⁶ K. Rahner, Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie, in: Mysterium Salutis. Bd. 2. Einsiedeln 1967, 406; vgl. K. Rahner — E. Simons, Zur Lage der Theologie (Das theologische Interview 1). Düsseldorf 1969.

¹⁷ Wie dies beispielsweise A. Gerken in seiner Auseinandersetzung mit K. Rahner tut: Offenbarung und Transzendenz Erfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. Düsseldorf 1969.

einer „theologischen Anthropologie“ zu sprechen. Ein zutreffendes Wort M. Heideggers abwandeln hieße es, vorerst nicht eine Antwort zu suchen auf die Frage, was der Mensch ist, sondern an erster Stelle der Frage nachzugehen, wie denn in einer Grundlegung der Theologie überhaupt nach dem Menschen gefragt werden kann und muß¹⁸. Wie diese Frage angegangen werden müßte, wollen wir im zweiten Punkt, in der systematischen Fundierung des Problems, dazulegen versuchen. Es soll aufgewiesen werden, daß im christlichen Glauben, dessen systematische und methodische Reflexion die Theologie ist, der Weg zu Gott über den Menschen führt. Man kann nicht von Gott reden, ohne auf den Menschen und seine Welt einzugehen¹⁹.

II.

Wie bereits angedeutet wurde, sprechen nicht nur äußere Gründe für eine „anthropologische“ Integration des Theologiestudiums. Es ist kein Schlagwort, keine Modeansicht der zeitgenössischen Theologie. Die „anthropologische“ Integration wird vom Wesen der Theologie selbst, von ihrer inneren Struktur gefordert. Das tritt insbesondere dann zum Vorschein, wenn man die Theologie als eine heilsgeschichtlich ausgerichtete „scientia fidei“ gelten läßt. Um dies klarer zum Ausdruck zu bringen, wollen wir uns mit dem wesentlichen Gegenstand der einzelnen theologischen Disziplinen befassen. Die traditionelle, trichotomische Gliederung der Theologie in die biblisch-geschichtliche, die systematische und die praktische Gruppe kann uns hierbei immer noch gute Dienste leisten²⁰. Nach der Initiative Gottes kommt überall auch des Menschen Werk und Anstrengung zur Geltung. Die Bibel ist Gottes Wort in menschlicher Form und Fassung, ein auf den Menschen hingeeordnetes Wort. Die Exegese mit ihren Hilfswissenschaften ist bemüht, durch die Hermeneutik auf menschliche Art und Weise dem Kern dieses einmaligen „Wortes“ näher zu kommen. Der jeweilige Entwicklungsstand der Auslegung wird dabei berücksichtigt. Die geschichtlichen Disziplinen, mit der Kirchengeschichte an der Spitze, umschreiben wiederum die Genese, die Strukturen, sowie das innere und äußere Wachstum des „gottmenschlichen“ Seins der Kirche und ihrer Lehre. Ihre Entwicklungslinien aufzeichnend lassen sie das in ihr verkörperte „Wandelbare und Unwandelbare“ vor des Menschen Auge

¹⁸ M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt/M. 1951, 194.

¹⁹ Vgl. H. Elert, Der verlorene Gott. Freiburg 1971, 106.

²⁰ Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik. München 1960, 65 f.; ders., Der Glaube der Kirche Bd. 1. München 1969, 235.

treten²¹. Auch jede Aussage der systematischen Theologie sollte direkt auf den Menschen bezogen sein, der nicht ein Geschöpf neben anderen ist, sondern das Zentrum der Schöpfung überhaupt. Der Mensch ist das Sinnziel der ganzen Weltentwicklung²². Darum kann der Mensch unter keinen Umständen von der heilsgeschichtlichen Betrachtung Gottes getrennt werden. Anders gesagt, in der systematischen Theologie muß man auch der horizontalen Dimension nachgehen. Die Theologie sollte danach trachten, sich in die konkrete Situation des Menschen einzufühlen, um von ihr aus induktiv und „empirisch“ Gott entgegen zu gehen²³.

Während man im Mittelalter, in der spätscholastischen Theologie und in der Neuscholastik sowohl thematisch als auch methodologisch am Hierarchieschema „Gott-Engel-Mensch-Welt“ festhielt, richtet die Theologie heute ihren Blick direkt auf den Menschen und die „weltliche“ Welt, die er sich „erschafft“. In der Welt des dynamisch begriffenen Menschen (als *homo-creator* und *homo faber*) verdichten sich alle menschlichen Beziehungen so sehr, daß nur noch sinnvoll von Gott geredet werden kann, wenn die Dependenz aller menschlichen Beziehungen deutlich wird. Selbstverständlich darf Gott nicht zur bloßen Mitmenschlichkeit reduziert werden. Doch die dogmatische Theologie sollte ebenso aufweisen, daß sie in der Tat „theologische Anthropologie sein muß²⁴“. Dasselbe gilt von der Moraltheologie. Insbesondere ihre These von der radikalen In-Existenz der Gottesliebe in der Nächstenliebe sollte man ernst nehmen und nur noch von einer zutiefst anthropologischen Dimension der Gottesliebe sprechen²⁵.

Am deutlichsten dominiert der Offenbarungsadressat und Bundespartner Gottes, d. h. der erlöste Mensch, im Forschungs-Gegenstand der

²¹ Unter diesem Titel: „Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche“, hielt K. Rahner im Mai 1970 eine seiner Gastvorlesungen an der Katholischen Universität in Lublin; vgl. *Zeszyty Naukowe K.U.L.* 14 (1971) H. 2, 25—36.

²² H. Mynarek, *Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung*. Paderborn 1967. Vgl. R. Latourelle: *Théologie Science du Salut*. Bruges-Paris 1968, 243 f.

²³ Siehe u. a. P. Lonergan, *Le nouveau contexte de la théologie*, in: *La théologie du renouveau*. Bd. 1. Montréal-Paris 1968, 26 f.; P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*. Frankfurt/M. 1970, 74; H. Zahrt, *Gott kann nicht sterben*. München 1970, 146 ff.

²⁴ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: *Künftige Aufgaben der Theologie* (Hrsg. von T. P. Burke). München 1967, 31. Vgl. St. Kamiński, *Czy teologiczna antropologia? (Eine theologische Anthropologie?)* in: *W nurcie zagadnień posoborowych*. Bd. 2 Warszawa 1968, 39—50.

²⁵ K. Rahner, *Über Einheit von Nächsten — und Gottesliebe*, in: *Schriften zur Theologie*. Bd. 6, 277—298; ders., *Liebe*, in: *SM III*, 249, vgl. A. Nossol, *Antropologiczny wymiar miłości Boga (Anthropologische Dimension der Gottesliebe)*, in: *Zeszyty naukowe K.U.L.* 15 (1972), H. 3, 66—75.

sogenannten „praktischen Theologie“. Sie lehrt, wie Gott auf menschliche Art und Weise dem Menschen „näher zu bringen und zu vermitteln ist“, wenn man sich überhaupt so ausdrücken darf. Der praktischen Theologie sollte es also vor allem daran gelegen sein, dem Menschen zu verhelfen, „im Menschen“ Gott zu begegnen²⁶. Hier tritt klar zum Vorschein, daß die Kirche, begriffen als Reich Gottes nicht von dieser Welt, doch ganz und gar für diese Welt und ihren Herrn, d. h. den Menschen, da ist. Die Kirche kann auch nicht ohne menschlichen Beitrag ihr heilsgeschichtliches Ziel verwirklichen. Uns gläubigen Menschen, die wir die Kirche sind, ist das Heil geschenkt worden. Unsere pastoral-theologische Aufgabe besteht nun darin, dies *modo humano* glaubwürdig zu verkünden und sichtbar zu machen.

Keine der oben genannten Disziplinen darf übersehen, daß sie zur „Glaubenswissenschaft“ gehört. Der Glaube ist das eigentliche Erkenntnisorgan der Theologie, ihre *conditio sine qua non*. Theologie ist „verstehender Glaube“. Aus dieser Rolle kommt dem Glauben im Theologiestudium ein hoher Grad von Integrationsfähigkeit zu. Hierbei soll betont werden, daß seine innere, trinitarische Struktur (*in Spiritu, cum Christo et ad Patrem*)²⁷ keineswegs seiner zugleich anthropologischen „Tendenz“ widerspricht. In diesem Zusammenhang soll auch noch einmal betont werden, daß die Offenbarung — als göttliche Selbsterschließung — auf den glaubenden, d. h. sie annehmenden Menschen hingeordnet ist. Um beim Menschen anzukommen, muß die Offenbarung in Menschenweise stattfinden. Nur dann erreicht sie ihr Ziel. Erst im Glauben des Menschen wird sie als Offenbarung, als der transzendente Anruf Gottes an die Menschheit, sichtbar. Darum wird in der Heiligen Schrift von der Betrachtung Gottes der Mensch nicht getrennt. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament wird nie vom abstrakten Gott an sich gesprochen, sondern immer zugleich auch vom Menschen. Der gnadenhafte Glaube läßt uns dies klar erfassen, indem er zur Begegnung, zum Dialog und Bund mit Gott drängt. Hinzu kommt, daß der Glaube, als Grundakt der menschlichen Existenz, ganz und gar personalistisch gestaltet sein muß. Er soll in voller Freiheit geschehen. Darum wird an seiner „anthropologischen Dimensionierung“ nicht mehr zu zweifeln sein²⁸.

²⁶ L. Boros, Im Menschen Gott begegnen. Mainz 1967.

²⁷ J. Trütsch, Theologische Explikation des Glaubens, in: *Mysterium Salutis*. Bd. 1. Einsiedeln 1965, 827—898.

²⁸ Vgl. K. Lehmann, Rechenschaft des Glaubens, in: *Rechenschaft vom Glauben*. Wien 1969, 87; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche. Bd. 1, a. a. O. 214; ders., Bemerkungen zu einer zukünftigen Theologie, in: *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft*, a. a. O. 74; H. Gollwitzer, Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott. München 1964, 18.

Wir wollen auch noch kurz auf die „methodologischen Motive“ bzw. konkreten Grundausrichtungen der erneuerten, heilsgeschichtlichen Theologie zu sprechen kommen, die eine „anthropologische“ Integration des Theologiestudiums befürworten. Drei wesentliche Grundausrichtungen heutiger Theologie seien genannt: der biblische Zug, die Geschichtlichkeit und die pastoral-kerygmatische Ausrichtung. Nachdem das Vaticanum II die Bibel im Raum der römisch-katholischen Kirche „aufgewertet“ hat, gilt es fortan, die Heilige Schrift als „Seele der Theologie“ zur Geltung kommen zu lassen (vgl. *Optatam totius*, Nr. 16). Zu ihren tragenden Kräften sollen also die Dimensionen, Perspektiven und Akzente der Bibel gehören. Auf der Heiligen Schrift, als der praktisch „einzigen materialen Glaubensquelle“ und *norma non normata* aufbauend²⁹, wird die Theologie in erster Linie mit biblischen und nicht mit philosophischen Denkstrukturen arbeiten. Für die Bibel ist ein dynamischer, personaler, historischer, voluntaristischer und symbolischer, kurz gesagt: ein höchst anthropologischer Zug, kennzeichnend³⁰.

Durch eine biblische Orientierung wird auch die Theologie thematisch auf das „Geheimnis Christi und die Heilsgeschichte“ ausgerichtet. Abgesehen davon, wie nun das Faktum der Geschichtlichkeit näher zu umschreiben sei, steht jedenfalls fest, daß mit der Geschichtlichkeit auch der Mensch in die Mitte der Betrachtungen gestellt werden muß³¹.

Dasselbe hat schließlich auch die pastoral-kerygmatische Ausrichtung der Theologie zur Folge. Die Theologie darf nicht zum „Glasperlenspiel“ ausarten. Sie soll stets Theologie für den Menschen sein. Auch diese Einstellung wird notwendigerweise zur „anthropologischen“ Integration des gesamten Theologiestudiums führen. Durch die pastoral-kerygmatische Ausrichtung wird nämlich das „theo-pragmatische“³² Moment der Theologie gefördert.

Der wesentlichste Grund einer „anthropologischen“ Integration ist bis dahin unerwähnt geblieben: Das christliche Inkarnationsprinzip. Das Chri-

²⁹ K. Rahner, Heilige Schrift und Theologie, in: *Schriften zur Theologie*. Bd. 6, 115.

³⁰ J. Hessen, Griechische oder biblische Theologie. München 1962³, 86—94; vgl. A. Nossol, *Biblijny charakter wspolczesnej teologii katolickiej*, (Der biblische Zug der zeitgenössischen katholischen Theologie), in: *Rocznik Slaska Opolskiego* 1 (1968) 61—74.

³¹ W. Kasper, Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte? in: *Alte Fragen — neue Antworten? Neue Fragen — alte Antworten?* Würzburg 1967, 25; vgl. *Geschichtlichkeit der Theologie* (hrsg. von Th. Michels). Salzburg 1970; W. Kasper, *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970.

³² Vgl. J. Feiner und M. Löhrer, Einleitung zu „*Mysterium Salutis*“. Bd. 1. a. a. O. XXXIX.

stentum ist eine Religion des Gottes, der Mensch geworden ist. Der christliche Glaube hat es vor allem mit dem Gott in der Geschichte zu tun, mit dem menschengewordenen Gott. Indem wir Gott in Jesus Christus als einem Menschen begegnen können, dem Ewigen als dem Zeitlichen, als einem von uns, ist Gott Offenbarung.

Hier kommt das Wesen des Christentums zur Sprache: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1, 14). Inkarnationsdenken ist somit in einem konsequent biblisch, geschichtlich und kerygmatisch. Vorgegebenes und sprechendes Faktum ist hier das Geschick Jesu von Nazareth. Der Weg Jesu ist Mensch- und Gottesgeschichte zugleich und gerade darin Offenbarung³³. Im Christusereignis, von dem keine christlich-theologische Betrachtung absehen darf, geht die Theologie am deutlichsten einen Bund mit der Anthropologie ein, ja in diesem Moment wird sie eigentlich in vollem Ausmaß theologische Anthropologie, die als solche den Bezug aller Glaubensmysterien zum Menschen deutlich macht. In Jesus, dem Bild und Realsymbol Gottes in der Welt, hat die christliche Theologie ihren Sammelpunkt. In ihm vollzieht sich eine Konzentration der Wahrheiten im Sinn von Augustins Aussage: *Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus* (ep. 187 n. 34)³⁴. Von hier aus muß auch konsequent der Forderung nach einer Christozentrik der „theologischen Anthropologie“ Rechnung getragen werden. Daraus folgt jedoch nicht: „Nach der ‚anthropologischen‘ bedarf es somit auf der wissenschaftlich theologischen Ebene heute wieder einer christologischen Wende“³⁵. Denn christlich-theologisch recht verstandene Anthropozentrik ist mit Christozentrik gleichzusetzen. Um diesbezüglich einem Mißverständnis vorzubeugen, sollte man vielleicht doch von einer anthropologisch integrierten christozentrischen Theologie sprechen. Kann nämlich eine Anthropozentrik auch ohne Bezug auf Gott auskommen, so ist das bei der Christozentrik nicht der Fall. Weder Gott noch Mensch dürfen in ihr zu kurz kommen. Sämtliche zeitgenössische Anstrengungen um eine anthropologische Integration des Theologiestudiums werden das immer in Betracht ziehen müssen. Nimmt man den immer häufiger auftretenden Ruf nach einer „anthropozentrischen

³³ Vgl. H. Lüthi, Theologie als Kairologie, a.a.O. 91; vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, 30. 52 f.

³⁴ J. Feiner und M. Löhrer, a.a.O. XXXIII f.; vgl. A. Nossol, Chrystocentryczny charakter współczesnej teologii katolickiej (Christozentrik der zeitgenössischen katholischen Theologie), in: Rocznik Teologiczny Slaska Opolskiego 2 (1970) 33—50. Ders., Theozentrik oder Christozentrik im Vortrag der Dogmatik? in: Collectanea Theologica 41 (1971) f. II, 15—28; P. Hühnermann, Ort und Wesen theologischen Denkens, in: Theologie als Wissenschaft (Quaest. disp. 45). Freiburg 1970, 98 ff.

³⁵ A. Gerken, a.a.O. 115.

Reform³⁶“ der theologischen Einzeldisziplinen ernst, dann darf man von einer bereits beginnenden „anthropologischen“ Integration des Theologiestudiums sprechen.

III.

Zum Schluß sei noch kurz auf die existentielle Bedeutung unseres Problems verwiesen, die übrigens schon des öfteren zu Worte kam. Ein „anthropologisch“ integriertes Theologiestudium wird viel konkreter und praktischer ausgerichtet sein müssen, als bisher. Auf dem Gebiet der systematischen Theologie würde dies gleichbedeutend sein mit der Vorherrschaft der *quaestio* vor der *thesis*, sowie mit einer berechtigten Aufwertung der Orthopraxie als bestätigendem Prinzip der Orthodoxie. Eine „empirische“ Theologie wird sich nicht mit der Suche der Wahrheit, ihrem Finden und Besitzen begnügen, sondern auf ihr Tun hinzielen, und zwar „in Liebe“. Wenn die Zukunft der Theologie von ihrer Treue zum Evangelium abhängt, so wird hier das Urteil über ihr „Stirb und Werde“ gefällt³⁷.

Wichtiges Instrument einer Theologie für den Menschen ist der „Dialog als theologische Methode“. Wenn er alle Schichten und Strukturen der Glaubenswissenschaft, mit dem kirchlichen Lehramt einschließlich, umfaßt und grundlegend bestimmt, dann wird er auch die ekklesiale Gemeinschaftlichkeit des theologischen Denkens stärken und den Dialog *intra et extra muros* fördern, ja — vielleicht sogar zu einem wahren *colloquium salutis* hinführen³⁸.

Die anthropologische Integration müßte, praktisch gesehen, auch eine wirksamere Entideologisierung der Theologie zur Folge haben. Einer Wissenschaft, die es mit dem christlichen Heilswissen und dem Glauben des Menschen zu tun hat, darf es nämlich unter keinen Umständen um doktrinäre, ideologische Tendenzen gehen. Nicht die Idee vom Menschen oder irgendeine seiner Überzeugungen bzw. Anschauungen gilt es zu retten, sondern ihn selber, seine personale Würde und Größe. *Hominis enim persona salvanda est* — des Menschen Person gilt es zu retten —

³⁶ C. Dumont, Pour une conversion „anthropocentrique“ dans la formation des clercs, NRT 87 (1965) 449—465; vgl. Y. Congar, a. a. O. 77.

³⁷ E. Schillebeeckx, in: Die Antworten der Theologie. Düsseldorf 1968, 112 f.; vgl. J. Cardonnel, Tod und Auferstehung der Theologie, in: Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft, a. a. O. 27—39; C. Geffré, a. a. O. 101 f.

³⁸ P. E. Persson, Dialog als theologische Methode, in: Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung 1969, 120—131; E. Schillebeeckx, a. a. O. 143; K. Lüthi, Theologie als Dialog mit der Welt von heute (Quaest. disp. 53). Freiburg 1971.

verkündete das Konzil (*Gaudium et spes*, Nr. 3). Durch seinen konsequenten Personalismus hat das Konzil der Humanität große Dienste erwiesen. Zu einem solchen Dienst ist auch die Theologie aufgerufen. Sie wird ihn erfüllen, indem sie vor allem die Freiheit des Menschen, die mit Recht von unseren Zeitgenossen so hoch geschätzt und glühend erstrebt wird, als „ein hervorragendes Zeichen des Bildes Gottes im Menschen“ (*Gaudium et spes*, Nr. 17) ausweist und sie als solches stets zu bewahren sucht. Da „Freiheit“ für das Wort „Person“ stehen darf, sollte es der „anthropologischen Theologie“ daran gelegen sein, eine wahre „Autorität der Freiheit“³⁹ zu begründen und aufzubauen.

Mir will scheinen, daß nur der Theologie ein überzeugender Hinweis auf „den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt“⁴⁰ gelingen kann. Er kann ihr gelingen, indem sie unseren Blick auf den Menschen, Jesus Christus, richtet und mit dem ungläubigen Thomas betend spricht: „Mein Herr und mein Gott“. Daher scheint es auch lohnend zu sein, die Frage einer „anthropologischen“ Integration des Theologiestudiums anzugehen, um sie einer konstruktiveren Lösung näher zu bringen.

³⁹ Vgl. den Haupttitel der 3 Bände: *Gegenwart des Konzils und die Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*. (Hrsg. von J. Chr. Hampel). München 1967. Über die Dynamik der christlichen Freiheit wird u. a. häufig in den Sammelbänden gesprochen: *Die Zukunft der Kirche*. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. Mainz 1971; *Das Unverzichtbare am Christentum* (hrsg. von V. Hochgrebe und N. Kutschki). Mainz 1971. Vgl. auch A. Schmemmann; *Freiheit in der Kirche*, in: *Künftige Aufgaben der Theologie*, a. a. O. 193–209.

⁴⁰ J. Ratzinger, a. a. O. 10.

Ein mittelalterliches Volks-Theologumenon über die Krankensalbung und sein Echo bei Johann Wolfgang Goethe

Das Sakrament der Krankensalbung ist in der lateinischen Kirche (wie zuletzt die grundlegende Untersuchung des Freiburger Liturgiewissenschaftlers A. Knauber¹ überzeugend dargetan hat) in einer Entwicklung, die wir heute als Irrweg erkennen, im frühen Mittelalter in den Bereich der Sterbebuße geraten und mehr und mehr — gegen das klare Zeugnis der liturgischen Texte und unter dem ausdrücklichen Protest des christlichen Ostens² — aus einem Krankensakrament in ein Sterbesakrament „umfunktioniert“ worden. Im Zuge dieser Entwicklung bildeten sich bestimmte Volkstheologumena, an denen das Mißverständnis des Sakraments und die aus ihm resultierende Reaktion der Schreckhaftigkeit (die bis heute angehalten hat) immer neue Nahrung fand.

Nicht genug damit, daß der nach Empfang der Salbung wider Erwarten Genesene den Rest des Lebens in der Kleidung und unter den Lebensregeln des Büssers (Verbot des *usus matrimonii*)³ verbringen mußte⁴, man flüsterte sich schauernd zu, die Füße eines solchen gleichsam aus dem Jenseits Wiedergekehrten, die bereits für ihren letzten Weg gesalbt waren, seien gewissermaßen konsekriert und hätten eigentlich nicht mehr das Recht, den Boden zu betreten.

Prominentester deutscher Zeuge für dieses weitverbreitete Theologumenon ist der große süddeutsche Prediger Berthold von Regensburg († 1272). Unter den Einwänden gegen den Empfang der Krankensalbung, die er seinen Zuhörern in den Mund legt, sind auch die folgenden: „Da höre ich sagen, ich dürfe (bei Wiedergenesung nach der Ölung) kein Fleisch mehr essen, und dürfe kein Mensch mehr auf dem Leilachen liegen, darauf man mich geölt habe, und ich dürfe nimmermehr auf die Erde treten.“ Die Antwort des Predigers lautet: Das ist allesamt gelogen. Du darfst Fleisch essen, wie zuvor, liegen und schlafen

¹ A. Knauber, Pastoraltheologie der Krankensalbung, in Hdb. der Pastoraltheologie IV (Freiburg-Basel-Wien 1969) 145—178.

² Der bedeutendste mittelalterliche Liturgiker des griechischen Ostens, Symeon von Thessalonike († 1429) wirft der lateinischen Kirche vor, sie habe das Sakrament der Krankensalbung in ein Sterbesakrament verkehrt; vgl. Knauber, 161.

³ Vgl. P. Browe, Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters: Zeitschr. f. Kath. Theol. 55 (1931) 557—561; s. auch Knauber, 159.

⁴ Ein Verheirateter sollte deshalb die Salbung nicht empfangen *nisi licentia uxoris suae*; vgl. Knauber, 159 A. 58.

auf deinem Leilachen wie zuvor, wenn man sie gewaschen, tritt auf die Erde barfuß und beschuhet ohne Sünde⁵.

Mit einiger Verwunderung wird der Leser des Titels dieser Miszelle festgestellt haben, daß unser Theologumenon ausgerechnet bei Johann Wolfgang Goethe ein Echo gefunden haben soll, im Werk eines Mannes, bei dem man Verständnis dafür haben müßte, wenn er von der Krankensalbung und erst recht von ihrer mittelalterlichen Fehlinterpretation nichts gewußt hätte. Aber wieder einmal wird sich die ungewöhnliche Offenheit des Dichters für die katholische Ausprägung des Christentums⁶ zeigen — eine Offenheit, die bekanntlich mit innerer Neutralität gegenüber allen Ausprägungen des Christlichen Hand in Hand gegangen ist⁷. Goethe hat uns im 2. Buch seiner Autobiographie „Dichtung und Wahrheit“ einen immer schon beachteten, höchst wohlwollenden und einfühlsamen Essay über den Kosmos des katholischen Sakramentenwesens hinterlassen⁸ und hat dabei das mittelalterliche Theologumenon von den konsekrierten Füßen, das ihm im Zuge seiner weitschichtigen (das deutsche Mittelalter einschließenden^{9a}) Lektüre begegnet sein mag, in charakteristischer Weise spiritualisierend uminterpretiert.

Nachdem der Dichter die Akte der Trauung, Taufe, Firmung, Eucharistie (bezeichnenderweise nur als Sakrament und mit eigenartiger Mystifizierung des Kelchverzichts⁹) und Buße geschildert hat, spricht er in hohen Worten vom Wiederauftauchen dieser beiden letzten Sakramente am Sterbebett eines katholischen Christen: „Nach einer von Jugend auf eingeleiteten zutraulichen Gewohnheit nimmt der Hinfällige jene symbolischen deutsamen Versicherungen mit Inbrunst an, und ihm wird da, wo jede irdische Garantie verschwindet, durch eine himmlische für alle Ewigkeit ein seliges Dasein zugesichert“¹⁰.

⁵ Zitiert nach Browe, 558.

⁶ Sie ist jüngst mit neuer Deutlichkeit ans Licht getreten durch das 1962 erschienene Werk Johannes Urzidils: „Goethe in Böhmen“.

⁷ Zum Beleg für diese Behauptung wird man im Jahr, in dem sich das Erscheinen des Werther zum 200. Male jährt, am besten auf ein Wort hinweisen, das Goethe Werther in den Mund legt, und von dem E. Michel anlässlich des 200. Geburtstages geschrieben hat, es sei für das ganze Leben des Dichters gültig geblieben: Frankfurter Hefte 4 (1949) 678: „Sagt nicht selbst der Sohn Gottes, daß die um ihn seyn würden, die ihm der Vater gegeben hat? Wenn ich ihm nun nicht gegeben bin? Wenn mich nun der Vater für sich behalten will, wie mir mein Herz sagt?“. Leiden des jungen Werther, Buch 2, Brief vom 15. 11. 1772: Cotta'sche Ausgabe letzter Hand Bd 16 (Stuttgart-Tübingen 1828) 132.

⁸ Dichtung und Wahrheit, Teil 2, Buch 7: Neue Cotta'sche Gesamtausgabe Bd. 8, 343—346.

^{9a} Vgl. A. Hübner, Goethe und das deutsche Mittelalter: in: Goethe. Vierteljahresschrift der Goethe-Gesellschaft 1 (Weimar 1936) 83—99.

⁹ „Daß ja das Geheimnis dieses hohen Akts noch gesteigert werde, sieht er (= der katholische Christ) den Kelch nur in der Ferne: es ist kein gemeines Essen und Trinken, was befriedigt; es ist eine Himmelspeise, die nach himmlischem Tranke durstig macht“ (a. a. O. 344). Die Mystifizierung der Schwächen des Partners scheint ein Proprium des ökumenischen Dialogs zu sein.

¹⁰ A. a. O. 345.

Offenbar weiß Goethe, daß nach dem katholischen (Miß-)Brauch seiner Zeit, den endgültig erst das 2. Vatikanum abgeschafft hat¹¹, beim katholischen Versegung nicht das Viatikum als Krönung des Christenlebens den ihm zukommenden letzten Platz hatte, sondern die „letzte“ Ölung. Er schildert sie unter Beschränkung auf die Salbung der Füße, wobei nicht auszumachen ist, ob er von den vorausgehenden Salbungen nichts gewußt hat, oder — was wahrscheinlicher ist — in der einen, ihm besonders wichtigen Gebärde das Ganze aufleuchten lassen wollte. Er fährt fort: „Zum Schlusse werden sodann, damit der ganze Mensch geheiligt sei, auch die Füße gesalbt und gesegnet. Sie sollen selbst bei möglicher Genesung einen Widerwillen empfinden, diesen irdischen, harten, undurchdringlichen Boden zu berühren. Ihnen soll eine wundersame Schnellkraft mitgeteilt werden, wodurch sie den (sic!) Erdschollen, der sie bisher anzog, unter sich abstoßen. Und so ist durch einen glänzenden Zirkel gleichwüdig heiliger Handlungen, deren Schönheit von uns nur kurz angedeutet worden, Wiege und Grab, sie mögen zufällig noch so weit auseinandergerückt liegen, in einem stetigen Kreise verbunden“¹².

Es wird sich gewiß nicht mit absoluter Sicherheit beweisen lassen, daß hinter dieser Äußerung Goethes unser Theologumenon steckt; aber es wäre doch höchst merkwürdig, wenn unabhängig voneinander in beiden Fällen von den gesalbten Füßen so Verwandtes und zugleich Eigenwilliges, in keiner Weise in den liturgischen Texten Begründetes behauptet würde.

Man kann dem Dichter für die glanzvolle „Entmythologisierung“ des massiven mittelalterlichen Diktums, die ihm hier gelungen ist, seine Bewunderung nicht versagen. Daß das Ganze auf den schwankenden Füßen einer Fehlinterpretation des Krankensakraments als Sterbesakrament steht, wird man dem neutralen Beobachter nicht anlasten dürfen. Selbst wenn er die katholischen Theologen seiner Zeit, ja den „Fürst der Schule“ selbst¹³ befragt hätte, wäre keine andere Auskunft herausgekommen¹⁴. Erst mit dem Zweiten Vatikanum hat — noch etwas zaghaft — eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Sicht des Krankensakramentes eingesetzt¹⁵. Man wird hoffen dürfen, daß die für 1972 angekündigte neue „Ordnung der Krankensalbung“ im Rahmen des reformierten Rituale Romanum uns noch einen Schritt weiterführen wird auf dem Rückweg von einer jahrhundertelangen Fehlinterpretation, von der uns ein so interessantes Echo aus Goethes Autobiographie entgegengeklungen ist.

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier

¹¹ Für Deutschland hatte bereits die *Collectio Rituum* von 1950 im Rahmen des sog. *Ritus continuus* die alte Folge wiederhergestellt; vgl. ds. Zschr. 60 (1951) 54–56.

¹² A. a. O. 345.

¹³ Vgl. was Knauber, 160 f. über die Krankensalbung bei Thomas von Aquin zusammengetragen hat.

¹⁴ Noch nach dem (bisher nicht reformierten, also zur Zeit noch geltenden) *Caeremoniale episcoporum* von 1600 erbittet der schwerkranke Bischof im Gegensatz zu Beicht und Viatikum die Salbung erst „*cum hora mortis appropinquat*“: Caer. ep. II, 38.

¹⁵ Vgl. Lit. Konst., Art. 73–75.

Der Sozialkatholizismus in den Vereinigten Staaten und in Deutschland¹

Der Name Franz H. Mueller hat in den internationalen Sozialwissenschaften einen guten Klang. Als Mueller, Schüler von Werner Sombart und Leopold von Wiese, nach der nationalsozialistischen Machtergreifung und „Gleichschaltung“ des von ihm mitgetragenen Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in die USA emigrierte, wurde er auf Grund seines profunden Wissens und seiner organisatorischen Fähigkeiten bald als Chairman der wirtschaftswissenschaftlichen Abteilung am St.-Thomas-College in Saint Paul, Minnesota, sowie seit 1948 als Präsident der American Catholic Sociological Society bekannt. Das vorliegende Werk, das aus einem ursprünglich in englischer Sprache erschienenen Beitrag entstand, bietet somit die Gelegenheit, wiederum mit Prof. Mueller und seinen in den letzten 30 Jahren durchgeführten Forschungsarbeiten auf dem sozialgeschichtlichen Gebiet erneut geistige Brücken zu schlagen. Das in seiner Aufmachung als Taschenbuch unscheinbare, aber damit auch für breite Schichten erwerbbarer Buch stellt fernerhin einen gewissen Seltenheitswert dar. Wer nur ein wenig die Entwicklung der katholischen Sozialbewegungen in den letzten Jahrzehnten verfolgt hat, weiß um den oft geführten Kleinkrieg untereinander, um die Differenzen, um die jeweiligen sozialpolitischen Forderungen; die katholische Sozialwissenschaft war und ist nicht weniger in verschiedene Lager gespalten. Z. Z. tut sie sich vor allem recht schwer, aus erstarrten Positionen zu neuen Wegen der sozialwissenschaftlichen Forschung vorzustoßen. Dafür stellt die vor einiger Zeit geführte Kontroverse über die Aussage des Nestors katholischer Sozialwissenschaft, Oswald von Nell-Breuning, vom angeblichen Tod der katholischen Sozialbewegung, ein beredtes Zeugnis dar.

Ein Weg, um aus der Geschichte katholischer Sozialbewegung für ein neues Ausgreifen in die Zukunft unserer sozialen Fragen der Gegenwart zu lernen, ist die Zusammenschau und Durchsicht, wie sie im vorliegenden Werk Franz H. Mueller mit Erfolg erarbeitet hat. Vordergründig erscheint das Werk als ein historischer Abriß der sozialen Fragen des Industriezeitalters, genauer gesagt: der Erfahrungen und Auseinandersetzungen mit dem liberal-kapitalistischen Ordnungsmodell von Wirtschaft und Gesellschaft. In dieser, mit präziser historischer Exaktheit angestellten Studie verbirgt sich jedoch eine Synopse der jeweiligen Auseinandersetzung mit den drei Stadien dieses Kapitalismus seitens der katholischen Sozialbewegungen in den USA und in Deutschland. Was den Umfang dieser synoptischen Darstellung und vor allem die Darstellung der amerikanischen katholischen Sozialbewegung betrifft, wird das Buch Muellers dem deutschsprachigen Leser eine wertvolle Ergänzung seines Horizontes erbringen.

In der sprachlichen Formulierung ist das Werk trotz mancher, in der Übersetzung nicht vermiedener Amerikanismen flüssig und verständlich geschrieben.

¹ Zum neuerschienenen Buch von Franz H. Mueller: Kirche und Industrialisierung. Sozialer Katholizismus in den Vereinigten Staaten und in Deutschland bis zu Pius XII. Verlag A. Fromm, Osnabrück 1971. 241 S., 8,80 DM.

Es wird darum nicht nur den Wissenschaftler, sondern einen breiten Leserkreis ansprechen.

In seiner Einleitung setzt sich der Verfasser mit den verschiedenen sozialwissenschaftlichen und auch theologischen Strömungen auseinander, um einen klaren Standort für seine perspektivischen und historisch-exakten Aussagen in Richtung auf eine Handlungslehre für die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Dabei fällt die starke Verankerung des Verfassers in der abendländischen Geistestradition auf, vor allem dann, wenn es um die Legitimierung der eigenständigen sozialwissenschaftlichen Erhellung unserer sozialen Lebenssituation neben der ethischen Forderung oder der theologischen Deutung menschlicher Geschichte geht. So weist er in seinem ganzen Werk eindringlich nach, daß die von Papst Johannes XXIII. in seiner Sozialenzyklika „*Mater et Magistra*“ (1961) geforderten Stufen „sehen, urteilen, handeln“ auch der richtig verstandenen Tradition über Thomas von Aquin bis in die kirchliche Frühgeschichte der Vätertradition hinein entspricht. Gleichzeitig vermag damit der Verfasser die so oft betonte Eigenständigkeit, sowohl der weltlichen Kulturbereiche, als auch der empirischen Sozialwissenschaften neben christlicher Philosophie und Theologie abzusichern. Ferner gelingt es von hier aus in überzeugender Weise, die Relativität bzw. notwendige Abstraktheit kirchlicher Lehräußerungen aufzuzeigen, und zugleich den notwendigen Dialog zwischen einer in ethischen Grundsätzen sich bewegenden, überzeitliche Aussagen treffenden Lehräußerung und der empirischen Durchleuchtung der jeweiligen geschichtlichen Situation aufzuzeigen. „Die Kirche hat — gerade im Zusammenhang mit ihren sozialen Enzykliken — ihre echte Anteilnahme an den zeitlichen und institutionellen Problemen der Gesellschaft bewiesen. Da sie sich an alle Menschen über die Zeiten und die Orte hinweg wendet, betont sie allerdings zuerst die gemeinsame „Natur“ all dieser Probleme. Aber sie erhebt nicht den Anspruch, daß ihre moral-philosophischen Prinzipien eine direkte Antwort auf die konkreten Bedürfnisse der Gesellschaft geben und geben können. Wie Thomas von Aquin, der immer wieder die Notwendigkeit betont, daß in jedem Falle eigens bestimmt werden müsse, was gut und gerecht ist unter den bestehenden Verhältnissen, so ruft auch die Kirche dazu auf, eigene Urteile zu fällen und Entscheidungen zu treffen. Sie bezeichnet die Grenzen und errichtet Wegzeichen, aber gewöhnlich schreibt sie nicht vor, welche Route zum Ziel führt. Häufig führen verschiedene Wege zum gleichen Ziel. Anstatt sie sozusagen bei der Hand zu nehmen und ihnen den Weg zu zeigen, erwartet die Kirche von den mündigen Christen, daß sie die verschiedenen praktischen Möglichkeiten selbst prüfen, vergleichen und dann die gewissenhafte Wahl treffen“ (17). Das ganze Werk Muellers ist ein Beispiel dafür, wie der in seiner Kompetenz unumstrittene Fachkenner ebenfalls nach dem genannten Axiom „sehen, urteilen, handeln“ zu einer Aussage gelangt, die erst die Anwendung sozialetischer Prinzipien möglich macht und damit auch deren innersten Gehalt bestimmt.

In einem ersten großen Abschnitt behandelt Mueller den Frühkapitalismus und die Stellungnahmen des amerikanischen und deutschen Katholizismus. Hier wird der Leser mit einer Fülle von geschichtlichen Fakten vertraut gemacht, so daß ihm die utopischen Leitbilder eines vom Deismus geprägten Kapitalismus

und zugleich auch die zögernden Schritte seitens einzelner Christen und der Kirche zur Überwindung der katastrophalen Auswirkungen dieser Utopie vorgestellt werden. Auch Mueller kann jedoch darüber nicht hinwegsehen, daß „die sozialen Denker und Reformer — katholische und nichtkatholische — in zahlreiche Lager- und Splittergruppen aufgespalten“ (123) waren. Das betraf sowohl die grundsätzliche Einstellung dem Kapitalismus gegenüber als auch die verschiedenen Einzelprobleme, wie etwa die Rolle des Staates, die Funktion des Geldes und des Marktes, oder die sittliche Bewertung des Lohnarbeitsvertrages. Darüber hinaus verschließt Mueller auch nicht die Augen davor — wenn er die Frage auch nicht explizit angeht —, daß eine ideologiekritische Auseinandersetzung mit dem utopischen Ordnungsbild des Kapitalismus in dieser ersten Phase bis zum ersten Weltkrieg dem deutschen wie auch dem amerikanischen Katholizismus unter Einschluß der päpstlichen Enzykliken nicht gelang. Mueller zeigt fernerhin auf, daß trotz aller grandiosen Ansätze einer katholischen Arbeiterbewegung die breiten Schichten der Arbeiterschaft in beiden Kontinenten nicht in die christlichen bzw. kirchlichen Sozialbewegungen integriert werden konnten.

In einem III. Abschnitt behandelt Mueller sodann den Hochkapitalismus und die Stellungnahmen des amerikanischen und deutschen bzw. europäischen Sozialkatholizismus. Für diese Phase ist es von besonderem Interesse, den Austausch der Ideen zwischen der alten und der neuen Welt zu verfolgen. Vorstellungen über eine berufsständische Ordnung, über Arbeiterschutzgesetze, über die Stellung der Kirche dem Staat und der Gesellschaft gegenüber, diese und andere bekannte Thesen und Problemkreise werden durch den geistigen Austausch immer wieder dadurch erneut befruchtet, daß aus der jeweiligen Situation der amerikanischen und deutschen Gesellschaft und Wirtschaft unterschiedliche Interpretationen und Anwendungsbereiche resultieren. Mit besonderer Eindringlichkeit versteht es der Verfasser, die Bedeutung der Gewerkschaftsbewegungen in Deutschland und in den USA abzugrenzen. Neben der sozialpolitischen Bedeutung im Sinne einer „Countervailing power“ (= gegenwichtige Marktmacht) weist Mueller zu Recht auch auf die Bildungsarbeit der Gewerkschaften bzw. der sie tragenden Arbeiterbewegungen und Einzelpersonlichkeiten aus dem Priester- und Laienstand hin. Bis heute leben vielfach die dazu begründeten Bildungsstätten noch von dem großen Wurf dieser ersten Etappe ihrer Geschichte. „In Zeiten, in welchen die amerikanischen Gewerkschaften in der Öffentlichkeit wegen Korruption und mangels staatsbürgerlicher Gesinnung in einigen Sektoren der Bewegung heftig angegriffen werden, leisten diese Schulen unschätzbare Dienste für die Arbeiterbewegung, indem sie die Gewerkschaftler mit Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Gemeinwohl erfüllen“ (142). Für den deutschen Leser wird es dabei von Interesse sein, daß lange vor Gründung der Sozial- bzw. Arbeiterakademien in Deutschland die Idee der Arbeiterhochschule durch die Initiative der Catholic Social Guild bereits im Jahre 1921 in Oxford, England, verwirklicht werden konnte.

Das IV. Kapitel, das dem Spätkapitalismus und Katholizismus gewidmet ist, bringt zunächst die große Bedeutung des ersten Weltkrieges für die weitere Entwicklung sowohl des Kapitalismus als auch der katholischen Sozialbewe-

gungen zum Ausdruck. Nach Mueller war der erste Weltkrieg „gleichsam das Treibhaus des wirtschaftlichen und sozialen Kollektivismus. Auf seinen Trümmern kam der Bolschewismus zur Welt. Von seinen Schlachtfeldern stiegen die künftigen Führer des Faschismus und Nationalsozialismus, Mussolini und Hitler, auf“ (164). Ohne Zweifel war für Deutschland die sog. Weimarer Zeit zwischen den beiden großen Weltkriegen durch ein stetes Ringen um die Beherrschung der kapitalistischen Wirtschaft gekennzeichnet. Was am Ende nach der Weltwirtschaftskrise in einen Neomerkantilismus umschlug bzw. zu den neuen Formen einer gelenkten Marktwirtschaft übergeleitet wurde (New Deal in den USA), bot den katholischen Sozialbewegungen kein unmittelbares Feld großer Programmentwürfe. Sie waren vielfach mangels fachwissenschaftlicher Kompetenz — worin sie selbst weiten Kreisen der Nationalökonomien nicht nachstanden — überfordert. Wenn Mueller hier vor allem die Bedeutung von Heinrich Pesch betont, dann soll dessen Verdienst nicht geschmälert werden. Daß wir jedoch erst am Ende wieder zu einer neuen Form sozialpolitischer Auseinandersetzung gelangten, nachdem die wissenschaftlichen Erkenntnisse von der Steuerung und Planbarkeit unseres freiheitlichen Wirtschaftsprozesses vorhanden waren, liegt auf der Hand. Den Leser wird es besonders interessieren, wie man in den USA mit der Weltwirtschaftskrise und ihren Folgen, mit dem zweiten Weltkrieg und der Nachkriegszeit insoweit fertig wurde, daß man aus den Fehlern lernte. Die „Suche nach einer besseren Wirtschaftsordnung“ gleichsam als Voraussetzung für eine Neuordnung der demokratischen Gesellschaft von innen heraus fand in den USA ein Pendant in der gemeinsamen Forschung von Sozialpsychologie und Soziologie, in der sog. angewandten Gruppendynamik. Wenn auch der Verfasser darauf nicht eingeht, so ist dem Fachkenner die Parallelität dieser Entwicklungen greifbar. In Deutschland dagegen erstand eine katholische Sozialbewegung, die sich ohne Überwindung ehemaliger Zersplitterungen und auch Anfeindungen mit den neuen Fragen einer vollbeschäftigten Wirtschaft und einer demokratischen Gesellschaft — Demokratie hier jedoch lediglich als Herrschaftsform und nicht als Lebensform verstanden — befaßte. Es ist verständlich, daß dem Verfasser diese innerdeutsche Entwicklung weniger bekannt ist als die amerikanische. Die Darstellung schließt darum mit interessanten Aspekten dieser amerikanischen Nachkriegsentwicklung ab. Was Mueller unter „Neue Horizonte“ faßt, ist lediglich ein knappes Abschluß-Resümee. Darum ist der Wert dieser historischen Studie nicht geringer anzusetzen, auch wenn in der Zwischenzeit in der Tat hüben wie drüben bereits neue Horizonte für einen Sozialkatholizismus sichtbar werden, der sich den neu aufgebrochenen Fragen einer Menschheitsentwicklung etwa im Sinne der Zukunftsprognose eines Teilhard de Chardin oder der — fern aller philosophischen Spekulation — sehr nüchternen Forderungen Pauls VI. in „Populorum Progressio“ (1963) oder des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt. So ist wohl auch der schlußfolgernde Satz Muellers zu verstehen, daß „diejenigen unter uns, die sich verpflichtet fühlen, das Werk der katholisch-sozialen Aktion weiterzutragen, sich bewußt bleiben müssen, daß die Zukunft trüchtig ist von Problemen, die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit den gedanklichen und praktischen Werkzeugen der Vergangenheit, selbst nicht der jüngeren Vergangen-

heit, bewältigt werden können“ (234). Dennoch ist die Studie Muellers eine unmittelbare Herausforderung an uns, im Sinne der Tradition katholischer Sozialbewegung nach solchen neuen „gedanklichen und praktischen Werkzeugen“ für die Probleme unserer Zeit Ausschau zu halten.

Das Buch Muellers wird darum sicherlich eine breite Leserschaft finden. Es wäre zu wünschen, daß sich nicht nur die ältere Generation mit den Ausführungen Muellers identifiziert, um sich gegenüber Jüngeren zu sichern und abzusetzen, die mehr in die Zukunft hinein schauen. Gerade um der neuen Horizonte willen muß die Ideenverbindung sowie die Verkettung der Probleme aus der Vergangenheit in die Zukunft hinein beachtet werden. Es wäre darum wünschenswert, wenn auch in der heutigen Auseinandersetzung um „Realutopien“ einer menschlicheren Welt das Studium der jüngeren Geschichte sowohl der Probleme unseres kapitalistischen Zeitalters als auch ihrer Behandlung durch den Sozialkatholizismus nicht zu kurz käme. Dazu bietet Franz H. Mueller mit seinem Buch eine knapp gefaßte und dennoch bis ins Detail hinein wissenschaftlich exakte Handhabe.

Prof. DDr. Wilhelm Dreier, Würzburg

Jäger, Okke: *Biblisches Tagebuch. Neues Licht auf alte Texte.* — Wien—Freiburg—Basel: Herder. 1970. 822 S. Lw.

In der Vorbemerkung zu seinem Buch erzählt der Verfasser, ein Pfarrer der reformierten Kirche in Holland, die folgende Anekdote: Ein Kind fragt seinen Vater: „Ist Gottes Bibel spannender als deine?“ Auf die Frage, wie dies gemeint sei, antwortet das Kind: „Er liest öfter darin als du.“

Jäger, der sich als Fernsehpfarrer und Schriftsteller einen Namen gemacht hat, unternimmt in seinem Werk den Versuch, durch exegetisch fundierte, geistlich tiefe und zudem originelle Kurzbetrachtungen neues Licht auf biblische Texte zu werfen, so daß die Bibel für den suchenden Christen unserer Tage wirklich zu einem spannenden und im besten Sinn zur Frömmigkeit anregenden Buch wird.

E. Haag, Trier

Kuss, Otto: *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche.* Regensburg: Pustet 1971. 504 S. Leinen.

Ohne Zweifel hat der Verlag recht, das vorliegende Buch als „ein umfassendes Werk über Paulus“ anzukündigen. Der Verf., einer der besten Kenner der paulinischen Schriften und Theologie, hat mit diesem Buch ein in vieler Hinsicht wichtiges Werk, verfaßt. Wichtig ist es vor allem deshalb, weil es sich ganz bewußt an den interessierten, aber nicht in der wissenschaftlichen Diskussion stehenden Leser richtet, und diesen in unheimlich engagierten, ja begeistertem Vortrag die Gestalt des Apostels, seine geistige Heimat, seine Entwicklung und seine theologischen Grundgedanken sowie seine geschichtliche Wirksamkeit vor Augen stellt. Es stört keineswegs, ja es macht wohl gerade das belebende Element dieser Darstellung aus, daß stets ihre Entstehung aus Vorträgen und Vorlesungen erkennbar bleibt. Der Ballast wissenschaftlicher Studien fehlt daher im Text, der stets sehr gut lesbar bleibt. Für die meisten Leser sicher angenehm sind auch die oft umfangreichen Zitate aus den Hauptbriefen des Paulus in einer allerdings oft sprachlich eigenwilligen Übersetzung, die das Griechisch des Apostels nachzuahmen versucht. Die wissenschaftliche Diskussion und zahlreiche Literaturangaben (nicht ohne offenbar abwertende Auslassungen) finden sich in ausführlichen Anmerkungen. Dabei nimmt der Verf. vor allem in den Einleitungsfragen eine bewußt vorsichtig konservative Haltung ein.

Mit dem Gesamtwerk entsteht vor dem Leser eine geschlossene, eindrucksvolle Darstellung des Phänomens „Paulus“, die vor allem im Raum der katholischen Kirche Anlaß zu einer befruchtenden Beschäftigung mit dem großen Apostel und seiner Theologie werden könnte.

L. Schenke, Mainz

Schneider, Gerhard: *Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments.* Essen: Ludgerus-Verlag. 1971. 165 S. Kart.

Das kleine Bändchen, hervorgegangen aus Vorlesungen und Vorträgen des Verf., versucht in knappen Zügen die Antwort des NT auf die Frage nachzuzeichnen: „Wer ist Jesus?“ Zugleich bietet es, vor allem in seinen einleitenden Abschnitten, einen guten Überblick über den Stand der augenblicklichen wissenschaftlichen Diskussion. Besonderes Anliegen des Verf. ist es, die Vielfalt der im NT gegebenen Antworten und ihre jeweilige geschichtliche Bezogenheit in den Blick kommen zu lassen. Deshalb folgt der Verf. nicht dem häufig anzutreffenden Schema neutestamentlicher Abhandlungen zur Christologie, die nach christologischen Hoheitstiteln geordnet sind. Er fragt vielmehr nach den christologischen Aussagen der einzelnen neutestamentlichen Gattungen, Formen und Formeln. Bei diesem Vorgehen wird erkennbar, daß auch dort christologische Aussagen vorliegen, wo kein Christustitel genannt ist. Der Ansatz dieser kleinen Darstellung neutestamentlicher Christologie ist daher überzeugend. Das Bändchen muß als wertvolle Hilfe für den Studierenden und den überlasteten Praktiker angesehen werden.

L. Schenke, Mainz

Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin. Hrsg. O. Böcher u. K. Haacker, Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. 1971. 383 S. Leinen.

Der vorliegende Sammelband ist als Festschrift zum 70. Geburtstag eines Theologen erschienen, der über 40 Jahre lang in der kirchlichen Verkündigung, exegetischen Forschung und theologischen Lehre tätig war, des emeritierten Neutestamentler der Mainzer evangelisch-lutherischen Fakultät Gustav Stählin. Sein wissenschaftliches Lebenswerk (vgl. die umfassende Bibliographie am Ende des Bandes) ist vor allem der Exegese und Theologie des Evangelisten Lukas gewidmet. Hierauf spielt daher auch der Titel der Festschrift „Verborum veritas“ (vgl. Lk 1,4 Vulgata) sinnvoll an.

Ein internationaler und ökumenischer Kreis von 27 Neutestamentlern hat sich neben einer Schar von Gratulanten in diesem Band zusammengefunden, um durch wissenschaftliche Arbeiten den Jubilar zu ehren. In einem breiten Spektrum von Themen werden Probleme des Neuen Testaments und seiner Umwelt behandelt. In besonders enger Beziehung zum Werk des Jubilars stehen dabei jene acht Aufsätze, die das Lk-Ev und die App. berühren. Doch auch die übrigen Beiträge sind z. T. sowohl kirchlich als auch wissenschaftlich höchst aktuell. Insgesamt gesehen müssen alle Artikel als wichtige, die wissenschaftliche Diskussion weiterführende Beiträge bezeichnet werden, die den Sammelband zu einer bedeutenden Veröffentlichung machen.

L. Schenke, Mainz

Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. — Düsseldorf: Patmos 1970. 259 S. Leinen. 36,— DM.

Der bekannte Freiburger Neutestamentler hat in seiner Studie eine Frage aufgegriffen und exegetisch mit aller nur wünschenswerten Akribie und Fachkenntnis bearbeitet, die zwar nach seiner eigenen Formulierung nur „jenen Teilaspekt des Verständnisses der neutestamentlichen Eschatologie betrifft, deren Klärung noch die geringste Schwierigkeit bereitet“, die aber vor allem in Kreisen ohne exegetisches Fachwissen mit viel Interesse und Engagement gestellt wird und mit zahlreichen Mißverständnissen behaftet ist, womit die Notwendigkeit einer fundierten wissenschaftlichen Behandlung angezeigt ist. Diese Frage lautet: Was lehrt das Neue Testament über die Zukunft, über das Endsckissal des bestehenden Kosmos? Wie sind die verschiedenen Aussagen des Neuen Testaments über kosmische Endkatastrophen, über das Vergehen von Himmel und Erde, über das Erscheinen eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu verstehen? Welchen Aussagewert haben sie in ihrem jeweiligen Kontext? Welche Bedeutung hat das sich vollendende Christusgeschehen auch für den materiellen Kosmos? Helfen bei dieser Problematik solche Schlagworte wie „kosmische Christologie“ oder „kosmische Eschatologie“? Der Verf. geht dem gesamten Fragenkomplex in übersichtlicher, schrittweiser Untersuchung nach. Dabei bespricht er die bisher bezogenen Positionen der neutestamentlichen Wissenschaft eingehend. Besonders intensiv und differenziert analysiert er alle für die Problematik in Frage kommenden neutestamentlichen Schriftstellen. Sein Ergebnis lautet: „Für keinen der hier einschlägigen Texte läßt sich die Intention einer lehrhaften Voraussage über das zukünftige Schicksal des Universums nachweisen oder auch nur wahrscheinlich machen... Die Frage nach der relativen und absoluten Zukunft des Kosmos kann der Exeget mit gutem Gewissen dem Naturwissenschaftler überlassen.“ Dieses Ergebnis scheint rein negativ zu sein, jedoch hat der Verf. nicht versäumt, immer wieder auf den positiven theologischen Aussagewert der befragten Texte hinzuweisen. Sie dienen in ihrem jeweiligen Kontext stets der Vertiefung soteriologischer Aussagen. „Im Zentrum der neutestamentlichen Heilsbotschaft steht das auf die Zukunft ausgerichtete Heilshandeln Gottes am Menschen und damit die endzeitliche Heilsgemeinde.“

L. Schenke, Mainz

Andresen, Carl: Die Kirchen der alten Christenheit. (Reihe: Die Religionen der Menschheit, Bd. 29, 1/2.) Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz: W. Kohlhammer. 1971. 760 S., 25 Abb., Zeittafel.

Der Verf., Prof. für Religions- und Kirchengeschichte sowie für christl. Archäologie an der Universität in Göttingen, versucht in dem vorliegenden Band, altchristliche Kirchengeschichte als ekklesiologische Typengeschichte zu schreiben. Er meint, der Kirchengeschichtsschreiber dürfe sich nicht damit zufrieden geben, das Christentum „rein formal zu den assoziierenden Mächten der Gesellschaft zu zählen“ (9) und dementsprechend seine

Darstellung einzurichten. Als Historiker und als Theologe muß er wissen, „daß christliche Gemeinschaftsbildung sich unter ganz bestimmten Bedingungen, die von theologischen Normen programmiert werden, vollzieht. Das wichtigste dabei ist, daß dem Christentum a limine eine Ekklesiologie eignet“ (9). Das so oder so geprägte ekklesiologische Selbstverständnis trifft nun mit den verschiedensten soziologischen, politischen und kulturellen Faktoren der geschichtlichen Umwelt zusammen. Daraus formt sich nun nach Andresen das, was man Kirchentypus nennt (10). Der Kirchentypus entsteht also aus der dialektischen Beziehung zwischen dem ekklesiologischen Selbstverständnis und der geschichtlichen Situation. Weil dies aber so ist, darum wird die Ekklesiologie von einer „geschichtlichen Dynamik“ (14) erfüllt, „die von dem steten Wandel alles Geschichtlichen gespeist wird. Kirchlichkeit bleibt immer zeitgebunden, und deshalb neigt eine ekklesiologische Typengeschichte dazu, an Stelle von Kirchengeschichte von der Geschichtlichkeit der Kirchen zu sprechen. Der sie bestimmte Eindruck ist, wie im Wechsel der Zeiten sich die einzelnen Kirchentypen ablösen“ (14). Bei dieser Art, das kirchliche Selbstverständnis in den verschiedenen Stufen des spätantiken Christentums herauszustellen, wird natürlich auf eine gesamthistorische Darstellungsweise verzichtet. Schließlich wird auch in Kauf genommen, daß diese Methode „dem Phänomen der Übergangsperioden in der Geschichte nicht voll gerecht werden kann“ (14); der Verf. fährt dann fort: „Sie (d.h. diese Darstellungsart) muß unterbrechend in dieselben eingreifen, in dem sie die progressiven Entwicklungsfaktoren einer Übergangsphase in die künftige Periode verweist, weil sie dort für das kirchliche Selbstverständnis zum Tragen kommen werden. Umgekehrt sind Phänomene und Gebilde, die dank des bei kirchlichen Institutionen besonders stark entwickelten Beharrungsvermögens den Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses überdauern, dem vorausgegangenen Kirchentyp zuzuweisen. Dadurch wird zwangsläufig der Graben zwischen den einzelnen Entwicklungsphasen künstlich verbreitert. Indem man aber offen eingesteht, daß die typengeschichtliche Methode nicht der Kontinuität der Geschichte und vor allem ihrer Übergänge gerecht werden kann, bringt man gleichzeitig auch in Erinnerung, daß jede Periodisierung und Zäsurbildung immer ein künstlicher Eingriff in den unablässigen Strom geschichtlichen Geschehens ist“ (15).

Mit Bedacht wurde in der Vorstellung dieses Werkes eingehend Bezug genommen auf den methodologischen Grundansatz dieser Art von Geschichtsschreibung. Das Gute und das möglich „Böse“ eines solchen Vorgehens wird bereits in dieser Einführung deutlich und der Fachmann wie auch der gebildete Laie finden beides dann auch wieder in der folgenden geschichtlichen Beschreibung. Andresen findet folgende Typen vor, die er mit jeweils verschiedenen Themen verknüpft: Die Frühkatholische Kirche (kirchl. Situation und kirchl. Selbstverständnis, Einheit der Christenheit, Verfassungsformen und Gemeindeleben, Gottesdienst und Frömmigkeit die Krise des Frühkatholizismus), Die Altkatholische Kirche (Ausbreitung des Christentums bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts, Entfaltung der altkatholischen Ekklesiologie, die Ökumenizität der Bischofskirchen, Kirchliches Leben in den altkatholischen Bischofsgemeinden, Nichtkatholisches Christentum, die Bewährung der altkatholischen Bischofskirchen, die Machtfrage zwischen Staat und Kirche in den tetrarchischen Verfolgungen), Die Reichskatholische Kirche (die „triumphierende“ Kirche, Christianisierung von Kultur und Öffentlichkeit, „Verweltlichung“ in Organisation und Repräsentation, das Mönchtum in der reichskatholischen Kirche, die reichskatholische Kirche in Kultus und Frömmigkeit), Die Römisch-Katholische Kirche bis zu Gregor dem Großen (Die Kirche in den Stürmen der Völkerwanderung, die katholische Kirche und das römische Kulturerbe, die theologische Diskussion um das Erbe Augustins, die Predigt und Schriftauslegung, Kirchenverfassung und Konzilsrecht, Päpstliche Ekklesiologie und Dekretalenrecht, Gregor der Große und die Anfänge des Kirchenstaates), Die Byzantinisch-Orthodoxe Kirche (Die orthodoxe Kirche im byzantinischen Reich, Philosophie u. Theologie in der byzantinischen Reichskirche, Kirchenrecht u. Liturgie, die Kirche der Väter), Diskontinuität und Kontinuität in der Geschichte der Altchristlichen Kirchen. — Den Abschluß bilden eine Zeittafel, ein Lit.-Verzeichnis in Auswahl, ein Namen- und Sachregister wie ein Autorenverzeichnis.

E. Sauser, Trier

Müsing, Hans-Werner: Augustins Lehre von der Taufe. Hamburg 1969. 306 S.

Die vorliegende Diss. behandelt die Kapitel: Die Taufanschauungen Tertullians, Cyprians, Optats, des Ambrosius und Augustins Lehre, wobei hier unterschieden wird: Augustins Tauflehre bis 400, bis 411/12 und in den Jahren 411/12 bis 430. — Die mit äußerster Akribie verfaßte Arbeit stellt, unter vielen anderen Gesichtspunkten, auch die Tatsache der Sündenvergebung „als Vergebung der Schuldhaftigkeit von Sünde“ (211) dar und fährt dann fort: „Mit dieser Differenzierung zur Klärung der Sündenvergebung ge-

winnt er (St. Augustinus) die Möglichkeit, gegenüber Pelagius und seinen Nachfolgern daran festzuhalten, daß der Mensch auch nach der Taufe nicht sündlos geworden ist, sondern die Neigung zum Sündigen während seines ganzen Lebens behält. In dieser Weise nimmt Augustin die paulinische Dialektik von Rm 7 auf und behält damit gleichzeitig dessen eschatologisches Verständnis der Taufe bei." (211 f.)

E. Sauser, Trier

Engelbert, Pius: Die Vita Sturmii des Eigil von Fulda (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 29), Marburg an der Lahn: N. G. Elwert Verlag. 1968. 170 S., 1 Abb.

Die Arbeit, verfaßt von einem Benediktiner der Abtei Gerleve Westf., umfaßt drei große Abschnitte: Eine literarkritische Untersuchung der Vita Sturmii, eine historische Untersuchung der Vita Sturmii, schließlich die Textdarbietung der Vita Sturmii. — Für die Erforschung der Frömmigkeitgeschichte ist innerhalb des zweiten Abschnittes besonders wichtig das Kapitel: Die Vita Sturmii und die monastische Spiritualität der Karolingerzeit. — Der Bayer Sturm, Gründer und erster Abt von Fulda (gest. 779), hervorragender Bonifatiuschüler, wird in der Vita des Eigil zunächst in seinem Eremitentum geschildert, aus dem heraus Sturm anläßlich der Gründung von Fulda in das Zölibatentum übergegangen ist, das aber dem ursprünglichen Einsamkeitsideal Sturmis keinen Abbruch tut. Eigil bringt für diesen Übergang vollstes Verständnis auf, er läßt nicht den geringsten Verdacht an eine etwaige Mißbilligung der nun politischen und seelsorglichen Aktivität Sturmis aufkommen. Dennoch legt Eigil ein merkliches Gewicht auf die Hervorhebung des „Einsamkeitscharakters Fuldas“ (126), so daß Eigil bei der Schilderung der Gründung des Klosters Fulda „den Boden der historischen Wirklichkeit verläßt und das Bild eines Einsamkeitsklosters zeichnet, wie es in dieser Schärfe nie existiert hat“. (126). — Dieses Abweichen von der historischen Wirklichkeit ist sicher „tendenziös“ und stellt in einer Zeit der Neuorientierung der monastischen Spiritualität ... den Versuch dar, Fulda durch die Besinnung auf den eremitischen Ursprung und durch die Betonung des Einsamkeitsideals eine neue geistige Grundlage zu verschaffen. (126 f.).

Gerade diese Erkenntnis, die sich auch aus der sehr sorgfältigen Arbeit des Verf. ergibt, dürfte einen wichtigen Beitrag leisten zur Frage von eremitischen Bestrebungen im Sinne einer Reform.

E. Sauser, Trier

Marschall, Werner: Karthago und Rom — die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom (Päpste und Papsttum I), Stuttgart: Anton Hiersemann. 1971. 240 S., Subskr.-Preis 57 DM.

Am Beginn einer neuen Reihe, die der Verlag dankenswerter Weise hiermit eröffnet hat, steht eine Untersuchung, die als Habilitationsschrift im Jahre 1970 von der Theol. Fakultät der Universität in Freiburg/Br. angenommen wurde. — Nach einer Einleitung beschäftigt sich Marschall zunächst in einem ersten Teil mit der Lehre vom römischen Primat in der afrikanischen Ekklesiologie, wobei Tertullian, Cyprian, Augustinus und Optatus von Mileve befragt werden. — Der zweite Teil ist gekennzeichnet durch die Untersuchung der praktisch-rechtlichen Haltung der afrikanischen Bischöfe und Konzilien. Hier geht es um Cyprian und den römischen Stuhl, die afrikanische Haltung in der Zeit des donatistischen Kampfes, um Afrika und Rom im Pelagianischen Streit, das Problem der transmarinen Appellationen und die Aparius-Affäre wie schließlich um einen Ausblick auf die Zeit der vandalischen und byzantinischen Besetzung Afrikas. — Den Schluß der Publikation bildet die Darstellung des Gesamtergebnisses, ein Lit.-Verzeichnis und ein ausführliches Register (Stellenregister, Personen-, Orts- und Konzilienregister).

Im Schlußwort kann der Verf. auf Grund der Forschungen in den neun Kapiteln feststellen, daß sich in der afrikanischen Kirche ein zweifaches Denken finden läßt, eine Doppelgleisigkeit „im Denken über die Kirchenstruktur, besonders aber im praktischen Handeln gegenüber dem römischen Stuhl... die oft hineingeleitet in eine Unsicherheit, ein Schwanken der afrikanischen Haltung: einerseits das Bewußtsein des eigenen Selbstandes, der kirchlichen Landesautonomie, andererseits die Anerkennung Roms als einer Besonderheit, zwar und selbstverständlich noch nicht im Sinne des späteren Jurisdiktionsprimates, aber doch eines Hervorragenden, das mehr ist als nur Erstberufung, mehr auch als Ehrenvorrang, nämlich etwas, worin sich tatsächlich — freilich erst einer

späteren Zeit sichtbar — bereits die Anerkennung eines echten Primates erkennen lassen". (222). — Sehr interessant sind in diesem Zusammenhang vor allem die Darlegungen über Cyprian, dem Marschall „das Gefühl einer außerordentlichen Autorität des römischen Bischofs, die unbedingt respektiert werden muß" (221) zuschreiben möchte, während sich diese Haltung natürlich mit einem ausgeprägten Eigenständigkeitsbewußtsein verbindet, bei Augustinus und vor allem bei Optatus von Mileve in „gesteigertem Maße" (221) findet..

Das Buch ist sehr klar und übersichtlich aufgebaut, die Sprache ist einfach und zugleich fesselnd. Der Inhalt hat heute erhöhte Aktualität für jeden Seelsorger, und ist ebenso tröstlich, vor allem, wenn man „Sicherheit" und „Unsicherheit" sich immer wieder abwechseln sieht und dennoch die Einheit mit Rom immer wieder gefunden wird.

E. Sauser, Trier

Roscher, Helmut: Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verlag. 1969. 323 S. Kart. 39,— DM.

Das Buch Helmut Roschers, eine Göttinger Dissertation, ist für die Kirchengeschichte des Mittelalters in zweifacher Hinsicht von Interesse, einmal für die Kreuzzugsgeschichte und zum anderen für die Innocenz-Interpretation.

Die Kreuzzugsbewegungen, die unter Innocenz' Pontifikat begegnen, werden grundsätzlich unterschieden in den Zug zur Befreiung des Heiligen Landes und in nicht-orientalische Kreuzzüge.

Die Bemühungen zur Befreiung des Hl. Landes bilden den ersten Teil des Buches. Der Kreuzzug, so kann Roscher gegen anderslautende Meinungen früherer Forscher nachweisen, ist keineswegs ein Zielpunkt der ersten Stunde des Pontifikats Innocenz' III. gewesen. Ein Notschrei aus dem Hl. Land und das Fehlen geeigneter Kräfte waren vielmehr der Anlaß, daß der Papst die Initiative für einen neuen Kreuzzug ergriff. Innocenz bereite das Unternehmen vor, allerdings fehlte die letzte Konsequenz und Stetigkeit, wie Roscher feststellt. Bereits beim Abschluß eines Chartervertrages zwischen nordfranzösischen Kreuzfahrerbaronen und den Venetianern zeigte sich, daß dem Papst die Organisation des Zuges aus den Händen geglitten war. Dasselbe kann Roscher auch für die folgenden, unglückseligen Ereignisse bei dem Kreuzzugsunternehmen feststellen: die Eroberung von Zara für die Venetianer, der Zug nach Konstantinopel, die Gründung des lateinischen Kaiserreiches, wobei die Versäumnisse Innocenz' III. in keiner Weise beschönigt werden. Aber bei all diesen Geschehnissen wurde der Papst vor vollendete Tatsachen gestellt und mußte sehen, wie er aus der verfahrenen Situation noch das Beste herausholen konnte. Als die Geschichte des lateinischen Kaiserreiches begann, war der 4. Kreuzzug praktisch zu Ende, wenn auch noch bis 1207 Anstrengungen zu seiner Rettung unternommen wurden.

In den folgenden Jahren — der Verf. charakterisiert sie als Zwischenspiel — brachte es der Papst nur zu Einzelmaßnahmen, um die christlichen Herrschaftsgebiete im östlichen Mittelmeerraum zu konsolidieren; seine Kräfte waren zu sehr im Westen gebunden. Aber die Sorge für das Hl. Land blieb dennoch im Denken Innocenz' III. lebendig.

Im Jahre 1213, gleichzeitig mit den Vorarbeiten für das 4. Laterankonzil, begann Innocenz auch mit der Vorbereitung eines neuen Kreuzzugs. Dabei suchte er die bitteren Erfahrungen des 4. Kreuzzugs zu verwerten. Mit äußerster Zielstrebigkeit verfolgt der Papst diese Vorbereitungen bis zu seinem Tod 1216. Das Unternehmen selbst konnte er nicht mehr einleiten.

Im zweiten Teil behandelt Roscher die nicht-orientalischen Kreuzzüge. Diese bilden eine Reihe sehr heterogener Bewegungen, die z. T. in anderen geschichtlichen Zusammenhängen wurzeln.

Einen „zweiten Kriegsschauplatz" gegen die Sarazenen sah das 12. Jahrhundert — und auch Innocenz III. teilte diese Ansicht — auf der seit Jahrhunderten von den Mauren überfluteten Iberischen Halbinsel. Aber Innocenz war nicht der Initiator des Mauren-Krieges. Er unterstützte den Krieg nur, wie es ihm von Spanien aus vorgeschlagen wurde. Das Unternehmen galt zwar als eine andere Art von Kreuzzug, aber der Zug ins Hl. Land nahm im Programm Innocenz' III. durchaus den Vorrang ein.

Der Heidenkrieg zur Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens galt schon seit dem Frühmittelalter als eine besondere Aufgabe des Herrschers. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurde im Wendenkreuzzug der Kreuzzugsgedanke auf den Heidenkrieg übertragen. Dabei kam Bernhard von Clairvaux eine besondere Bedeutung zu. In derselben Weise hat Innocenz III. die militärischen Unternehmungen zum Schutz der livländischen Mission als Kreuzzug verstanden und ihnen seine Unterstützung gewährt. Die Initiative lag allerdings beim Rigaer Bischof.

Auch mit der Bekämpfung der Ketzer im südfranzösischen Albigensergebiet wurde unter Innocenz III. der Kreuzzugsgedanke verbunden. Die Gefährdung des Glaubens in diesen Gebieten hatte nämlich ein Ausmaß angenommen, das die Abwehrkräfte der unmittelbar betroffenen Christen überstieg. Doch auch in diesem Fall galt bei Innocenz die grundsätzliche Priorität des Zuges ins Hl. Land.

Der dritte Teil der Arbeit Rs. gilt der Herausarbeitung der ideengeschichtlichen Eigenart des Kreuzzugsgedankens bei Innocenz sowie der Standortbestimmung des Kreuzzugs im politischen Weltbild des Papstes.

Die Kreuzzugsvorstellungen Innocenz' weisen eine Reihe neuer Elemente auf: War im 12. Jahrhundert, vor allem unter dem Einfluß Bernhard von Clairvaux', der Kreuzzug als Zeit des Heiles, als große Gelegenheit zur Buße aufgefaßt worden, so stand bei Innocenz die Effektivität des Unternehmens, die Befreiung des Hl. Landes, im Vordergrund. Die Politik einer Union mit der Ostkirche sah Innocenz vor allem im Dienste des Kreuzzugs. Auch erfolgte unter diesem Papst die Umwandlung des Kreuzzugs von einem „Eliteunternehmen“ zu einer Massenbewegung, bedingt durch das Erfolgsprinzip im Kreuzzugsgedanken Innocenz' III. Durch die Verbindung mit dem Lehnsgedanken war die Kreuznahme nicht mehr nur ein freiwilliger Akt, sondern eine rechtlich faßbare Vasallenpflicht, wenn auch hier die letzten Konsequenzen nicht gezogen wurden. Schließlich war die Kreuzzugs-idee bei Innocenz hineingebunden in seine eschatologischen Zeitvorstellungen.

Im Unterschied zu seinen Vorgängern und seinen Nachfolgern sah Innocenz den Kreuzzug ganz als Sache des Papstes an. Dabei verband sich die Kreuzzugs-idee mit der Christianitas-Vorstellung. Der Papst wollte als oberste Spitze der Christianitas, nicht im Sinne einer juristisch verbindlichen Regierungsgewalt, sondern im Sinne einer moralischen Autorität den Kreuzzug in seiner Hand haben. Das aber barg in letzter Konsequenz ein vielfältiges Hineingreifen in weltlich-politische Kompetenzen in sich. Friedrich Kempf kam bei seinen Innocenz-Forschungen zu dem Ergebnis, dieser Papst sei nicht der Hierokrat, als der er vielfach angesehen werde, sondern er stehe, was das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt betrifft, durchaus auf der Linie des von der Kanonistik des 12. Jahrhunderts vertretenen Dualismus. Demgegenüber stellte Hans Barion in eingehender Auseinandersetzung mit Kempf (unter Appropriation dogmengeschichtlicher Termini) heraus, Innocenz habe zwar häufig im Grundsatz einen Dyophysitismus der Gewalten vertreten, habe sich aber in seinem politischen Handeln oftmals als Monothelet gebärdet. Roscher sieht durch seine Forschungsergebnisse die Position Barions bestätigt, die dieser in anderem Zusammenhang entwickelt hatte.

Das Buch Rs., das mit sauberer historischer Methode, ohne Polemik und ohne falsche Apologie das Kreuzzugsproblem bei Innocenz III. herausarbeitet, bildet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Kreuzzüge und darüber hinaus zur Innocenz-Forschung. Er erweitert nämlich das Feld, auf dem die von Kempf und von Barion entwickelten Thesen zur Innocenz-Interpretation durchgeprobt werden können.

K. Ganzer, Würzburg

Speigl, Jakob: Der römische Staat und die Christen — Staat und Kirche von Domitian bis Commodus. — Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert 1970: 262 S., Leinen 30,— DM.

Der Verf. bringt viel Neues. — Zunächst stellt er auf Grund eingehender Studien fest, daß der erste Gegner des Christentums nicht der römische Staat, sondern die jüdischen Gemeinden und die Städte der Ostprovinzen des Reiches waren. Es ist also so, daß Rom „auf lange Zeit hin und eigentlich durchgehend“ (250) eine Politik der Befriedigung betrieb — „keineswegs kam es etwa schon zur Zeit Neros und wahrscheinlich nicht einmal zur Zeit Domitians zu einer grundsätzlichen Behandlung der Christen“ (250). Dies geschah erst mit Trajan, und wiederum „vermutlich nicht aus römischer Initiative“ (250). — Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für die Frage nach dem juristischen Fun-

dament der Christenprozesse, wobei geschichtlich festzuhalten ist, daß man nicht von einem Christengesetz unter Nero sprechen kann. Erst seit Trajan kommt es zu einer Entwicklung der Christenprozesse vom Coercitionsverfahren zum ordentlichen Strafprozeß. Als Fundament jedoch für die Christenprozesse kann nicht nur die römische Befriedigungspolitik gelten, denn „Je mehr das Christentum sich der Öffentlichkeit vorstellte, umso mehr kam es auch zu einer geistigen Auseinandersetzung“ (252).

E. Sauser, Trier

Wickert, Ulrich: *Sacramentum unitatis* — ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian (Beiheft zur ZNW 41). Berlin-New York: Walter de Gruyter. 1971. XII/164 S. Ganzleinen 58 DM.

Vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung einer Habilitationsschrift, die 1963/64 der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen vorgelegen hat. Das Werk umfaßt acht Kapitel: Zur Datierung der Einheitsschrift und zur Frage der Echtheit des „Primacy Text“. Die Kirche des Ursprungs — das vierte Kapitel der Einheitsschrift, in kritischer Auseinandersetzung mit Kochs grundlegender Deutung, erster Teil: Die Kirche und Petrus — das vierte Kapitel der Einheitsschrift, in kritischer Auseinandersetzung mit Kochs grundlegender Deutung, zweiter Teil: Die Apostel und Petrus — das vierte Kapitel der Einheitsschrift, in kritischer Auseinandersetzung mit Kochs grundlegender Deutung, dritter Teil: Episkopat und Kirche — das fünfte Kapitel der Einheitsschrift, Kochs zweite Deutung der Einheitsschrift: *Ecclesia principalis*, Cyprian in Geschichte und Gegenwart.

Aus der Vielfalt des Dargebotenen möge vor allem auf die beiden letzten Kapitel verwiesen sein. Hier setzt sich der Verf. auch mit der cyprianischen Formel, die von Petrus handelt, auseinander und die lautet: „*unus pro omnibus loquens ecclesiae voce respondens*“. Wickert meint, daß in dieser Formulierung „In nuce die Lösung des ganzen Petrusproblems“ (131) liege und äußert sich: „Man darf sich das Verständnis nur nicht dadurch verbauen, daß man ihr den Stil des ‚*Primus inter pares*‘ unterschiebt . . . ‚*Unus pro omnibus*‘ heißt, daß aus allen, die schon versammelt sind, Einer herausgegriffen wird — nicht weil es gerade auf diesen Einen, sondern weil es in der Gemeinschaft Aller auf ‚jene Eine‘ ankommt, die zuerst ‚für‘ den Einen ist, um danach, als die Eine erkannt, ‚für‘ jeden einzelnen und für alle zumal zu sein. Cyprian interessiert sich für Petrus nur *sub specie ecclesiae*, und er verfährt das ‚*unus pro omnibus*‘, weil er eigentlich das ‚*una pro omnibus*‘ meint. Wäre Cyprian selbst Bischof von Rom geworden — man könnte sich keinen Kirchenfürsten denken, der mit tieferer Inbrunst die Nachfolge Petri im Dienste der Einen Kirche zum Programm erhoben hätte. Hier liegen auch bei Cyprian die Wurzeln eines Primatsdenkens, aber nicht in der von den römischen Päpsten entwickelten anthropozentrischen Linie. Denn den Begriff des *Primates* . . . hätte er niemals auf sich, den Bischof unter Bischöfen, sondern immer nur auf die *Ecclesia principalis*, auf die von ihm in warmen Tönen gepriesene *mater origo et radix*, die *ecclesia prima et una super Petrum Domini voce fundata* beziehen können.“ (131 f.).

Von der Sicht des *Primates* aus geht dann der Verf. in seiner Abhandlung über Cyprian in Geschichte und Gegenwart auf gegenwärtige bzw. jüngst vergangene Konzeptionen des *Primates* ein, behandelt die Päpste Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI., setzt sich mit der Frage auseinander, inwieweit die Auffassung: Der Papst als Prinzip der Einheit bzw. die Kirche als Prinzip der Einheit in diesen Pontifikaten eine Rolle gespielt hat, kommt dann auf das Dogma von der Maria Assumpta im Zusammenhang mit einer möglichen Sicht der Kirche zu sprechen und schließt diese Überlegung mit der Bemerkung: „Es mag hier auf sich beruhen, wie es sich mit Maria Assumpta und der Prima Mater verhält.“ (154). Schließlich glaubt Wickert die cyprianische Konzeption von der Kirche als *Sacramentum unitatis* als Korrektiv in die gegenwärtige Primatsauffassung einbauen zu können und sagt: „Nicht der Papst, sondern die Kirche des Ursprungs und in deren Medium Christus wäre, zeitgemäß katholisch gedacht, das Prinzip der Einheit. Der Papst ist, wenn es gut geht, der bestellte Zeuge dieser Einheit, *testis veritatis*.“ Nicht darum kann es sich handeln, daß der römische Bischof vor anderen vorfindlichen Instanzen aus dem Wege tritt, sondern darum, daß er der für katholisches Glaubensbewußtsein erreichbaren mütterlichen Kirche des Ursprungs (und darin dem Herrn Jesus Christus) in einem geschichtlich aktuellen Sinne den Vorrang gibt. Er sollte der im Geheimnis präsenten Mater . . . Zeugnis geben, *unus pro omnibus* bestrebt, die Christenheit in deren Schoß zu versammeln. In solcher Selbstvergessenheit würde die *cathedra Petri* neu zu sich selber finden.“ (154 f.).

Wenn auch in dieser hochinteressanten Studie manches, ja vielleicht sogar vieles gerade in der Darstellung des Primatsdenkens in anthropozentrischer Weise überspitzt erscheint, so tut dies der Aufgabe dieses Buches keinen Abbruch, zumindest von Cyprian her einen Beitrag zur Primatsdiskussion zu leisten.

E. Sauser, Trier

Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede — *Oratio Catechetica Magna*. (Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel. Bd. 1 der Bibliothek der griechischen Literatur, Abt Patristik). Stuttgart: Anton Hiersemann. 1971. 231 S. Subskr.-Preis: 58,— DM.

Vorliegender 1. Band einer Reihe, die von Peter Wirth und Wilhelm Gessel herausgegeben wird, legt Zeugnis ab für eine bereits angebrochene Entwicklung, die sich „schon in naher Zukunft“ (Vorwort) noch intensivieren wird, und der man durch dieses ganze Vorhaben wirksam begegnen will, daß nämlich ein „zunehmend schwindendes Verständnis der griechischen Sprache in der gebildeten Welt der Gegenwart“ (Vorwort) festzustellen ist und daß weiter in absehbarer Zeit „die zum zentralen Gedankengut des Abendlandes und des Christentums gehörenden griechischen Dokumente weithin nicht mehr im Original zugänglich sein“ (Vorwort) werden. So soll also dieses Vorhaben dazu beisteuern, das kostbare Erbe einer mehr als zweitausendjährigen abendländischen Tradition einer neuorientierten modernen Welt im Bewußtsein zu erhalten und kraft einer je neuen Auseinandersetzung mit ihm das Geistesleben der Gegenwart zu befruchten“ (Vorwort).

Es ist nun sehr zu begrüßen, daß dieses an sich schon bemerkenswerte Vorhaben gleich zu Beginn unter einen guten Stern gestellt wird, und zwar durch die Wahl des Werkes und des Interpreten. Eine klare Gliederung des Ganzen läßt erkennen, daß es sich dabei um eine streng wissenschaftliche Veröffentlichung handelt, die die Übersetzung der Schrift einbettet in Erläuterungen, die hier auch oder sogar an erster Stelle ein für den Fachmann interessantes und notwendiges Werk erkennen läßt, nämlich: Einleitung (Leben Gregors, das literarische Werk, die *Oratio catechetica magna*), Kommentar, Literaturverzeichnis, Anhang (Verzeichnis der Werke Gregors v. Nyssa, ihrer Ausgaben und Übersetzungen), Register (Hl. Schrift, antike und moderne Namen, Sachen).

In der J. Barbel eigenen, höchst einfachen und zugleich lebendigen Art der Darstellung, ersteht in der Einleitung das ganze konkrete Bild dieses Bischofs von Nyssa, von dem es zunächst heißt: „Unter die großen Hierarchen ist er nicht zu zählen“ (16), während bald darauf zu lesen ist: „So war er bei aller menschlichen Schwäche und allem menschlichen Ungenügen ein hervorragender Bischof, der vor allem durch seine theologischen Leistungen nicht nur seine Zeit mitprägte“ (17). Diese zweite Feststellung wird dann noch unterbaut durch Aussagen im Abschnitt über sein literarisches Werk, die sich zunächst auf seine Stellung in den theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (Verteidigung des christl. Trinitätsglaubens, Bekämpfung der christologischen Falschlehre des Apollinaris, bes. Beschäftigung mit Fragen der Anthropologie und der endzeitlichen Ereignisse und Zustände) beziehen. Dann aber wird noch ergänzend hinzugefügt: „In der Theorie des geistlichen Lebens, die vor allem im Dienste des Mönchtums steht, dem sein Bruder Basilius die festgefügte Ordnung gesetzt hatte, ist Gregor einer der ganz großen Männer der Kirche“ (22). Die von Barbel aufgestellte Behauptung, Gregor gehöre nicht zu den großen Hierarchen, dürfte sich also wohl nur auf das kirchenpolitische Gebiet beziehen. Die *Oratio* selbst, die „die Frucht eines der Theologie gewidmeten Lebenswerkes“ (27) darstellt und „jedenfalls all die Thesen, die für Gregor charakteristisch sind“ (27), zusammenfaßt, ist selbst keine Katechese, sondern eine „Anweisung für Katecheten, die anscheinend mit einigermaßen gebildeten Taufbewerbern zu tun haben und aus verschiedenen Richtungen der damaligen Geisteswelt kommen“ (27). Sehr wichtig ist noch, festzustellen, daß kein Gesamtüberblick über die Glaubenslehre gegeben wird; manche Kapitel fehlen beinahe — z. B. Kirche (28) — andere wiederum sind breit ausgeführt. Jedenfalls: Ein systematischer Maßstab läßt sich an das Werk nicht anlegen (29).

E. Sauser, Trier

Das Evangelistar aus St. Peter — eine spätromanische Bilderhandschrift der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe — Vollfaksimile-Ausgabe, hrsg. von Franz Anselm Schmitt, kunstgeschichtliche Bearbeitung Ellen Judith Beer, Basel: Feuer- mann-Verlag 1971. Groß-8°. 27 S. des Vollfaksimile, 87 S. wissenschaftliche Einführung mit 14 Abb. Ausgabe A, in Ganzleder und Kassette 380,— DM, Ausgabe B, in Ganz- leinwand und Schuber 190,— DM.

Wenngleich bereits im Jahre 1961 eine erste Ausgabe dieses liturgischen Buches „Bald nach 1200“ (47) erschien, so sind Beachtung und Erwerb dieser zweiten vorliegenden Aus- gabe für Theologen, Kunsthistoriker und Freunde bibliophil ausgestatteter Werke wohl angebracht, handelt es sich doch dabei um eine textlich verbesserte und erweiterte Aus- gabe. — Dieser Codex, genau Codex St. Peter perg. 7, der 1779 für das Benediktiner- kloster von St. Peter im Schwarzwald erworben wurde, stammt nach den neuesten Er- kenntnissen aus der elsässischen Benediktinerabtei Weißenburg (35), steht zwar im Vergleich zu den Höchstleistungen westdeutscher Buchmalerei nicht gerade an der Spitze, aber deren „Abglanz“ (47) ruht auf ihm und Beer bemerkt treffend: „Wenn er (sc. Codex) sich, vom frischen Anhauch des Volkstümlichen getroffen, auch nicht mit den genannten Spitzenwerken messen kann, so bedeutet er trotzdem eine Bereicherung dessen, was wir an Zeugnissen elsässischer Buchmalerei noch besitzen, denn nicht allein aus der An- schauung einzelner überragender Arbeiten erwächst uns die Kenntnis von der künst- lerischen Produktion einer Landschaft, vielmehr sind es gerade die durchschnittlichen Leistungen, welche ihr das Gepräge geben“. (47 f.). Diesem vorliegenden Evangelistar und seinen Miniaturen (Geburt Christi, Anbetung der Könige, Darbringung im Tempel, Ver- kündigung Mariä, Die Frauen am Grabe Christi, Himmelfahrt Christi, Pfingstwunder, Kreuzigung Petri, Tod Mariens, Geburt Mariens, Christus und Zachäus, Bergpredigt) zu- grunde liegende Polarität von Originalität, unkonventioneller Wiedergabe des Geschehens, Unmittelbarkeit der Empfindung einerseits und oder weniger geringer Kultiviert- heit in der künstlerischen Gestaltung des Dargestellten andererseits macht den Reiz dieser Handschrift aus. Besonders greifbar wird diese eben angesprochene Eigenart in der Miniatur mit dem Bilde: Tod Mariens (26). Darüber hinaus gilt es, bei der Betrach- tung der einzelnen Miniaturen auf die vielen ikonographischen Einzelheiten zu achten. Beer weist sich gerade in diesem Punkt als eine wirkliche Kennerin auf dem Gebiete der christlichen Ikonographie aus. (Vgl. Art der Aufteilung der Bildhälften: Jünger—Christus bei der Himmelfahrtsszene, Fehlen der Engel auf derselben Szene, Gestaltung des Pfingst- wunderbildes ohne Maria, Gestalten auf der Bergpredigtminiatur, die übrigens „die eigentümlichste“ (28) unter den Darstellungen dieses Codex ist). — Schließlich sei noch kurz auf den Versuch Beers hingewiesen, die Arbeit an den Bildern auf zwei Illumina- toren aufzugliedern (44–47), von denen der eine mit dem elsässischen Kunstkreis in Beziehung zu bringen ist, während der andere „aus dem Kreis des Speyerer Evange- listars“ (46) hervorgeht und den Namen „Verkündigungsmeister“ nach seiner bedeutend- sten Miniatur in diesem Evangelistar von St. Peter, der Verkündigung Mariä, von Beer erhielt (46).
E. Sausser, Trier

Clinbell, Howard. J.: Modelle beratender Seelsorge. Aus dem Amerikanischen von Hilbig, Chr. u. Pisarski, W., Mainz: Grünewald. 1971. 288 S. Snolin. 20,— DM. Das Buch bietet „basic types“, also Grundformen seelsorglicher Beratung, wie sie in den USA auf den Gebieten Ehe-, Familien-, Lebenskrisen- und Gruppenberatung entwickelt wurden, dazu kurze Beschreibungen der kurzfristigen, stützenden, konfrontierenden, religiös-existentialen Beratung. Angenehm wirkt die nüchterne Sprache, die aufmerk- same pastorale Begründung und die Aufgeschlossenheit für vielfältige Methoden. Da jeder Seelsorger Rat geben muß — ob er es will oder nicht — empfiehlt sich dieses Buch zur Reflexion der eigenen Praxis.
R. Zerfaß, Würzburg

Knowles, Joseph W.: Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe. Mainz: Grüne- wald. 1971. 202 S. Snolin. 19,80 DM.

J. Knowles, Baptisten-Pfarrer in Washington, schrieb sein Buch 1964. Da wir in Europa einer „Gruppenwelle“ (NZZ, 3. 11. 71) entgegensetzen, ist es sinnvoll, die amerikanischen Erfahrungen dem deutschen Sprachraum zugänglich zu machen. Knowles reflektiert die Heilsorge der Kirche als Gruppe, die spezifischen Möglichkeiten eines Pfarrers in der „heilenden Menschenführung“, und widmet dann den größten Teil seines Werkes anschaulichen Gruppenprotokollen, die er erläutert. Zwei deutsche Kurz-Kommentare zeigen den Grenzen dieser Methode aus tiefenpsychologischer und theologischer Sicht. Der Vergleich dieses Buches mit D. Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe, Göttingen 1971, scheint besonders lohnend.
R. Zerfaß, Würzburg

Theologie

Von Konstanz nach Trient

Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. August Franzen zum 60. Geburtstag. — 760 Seiten, Leinen 78,— DM. ISBN 3 506 70570 9

Yves Congar

Situation und Aufgabe der Theologie heute

Aus dem Französischen von O. K. März und G. Lehr. 184 Seiten, Paperback 12,— DM. ISBN 3 506 71940 8

Franz-Josef Eilers (Hrsg.)

Kirche und Publizistik

Kommentare zur Pastoralinstruktion „Communio et Progressio“ unter Mitarbeit von Michael Schmolke, Karl Höller und Josef Hosse. — Ca. 140 Seiten, Paperback ca. 12,— DM. ISBN 3 506 72211 5

Josef Ernst (Hrsg.)

Schriftauslegung

Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. — 412 Seiten, Leinen 32,— DM. ISBN 3 506 72230 1

„In der katholischen Literatur vielleicht das bedeutendste Buch in der Gegenwart zur Hermeneutik“ (KNA v. 29. 3. 72).

Erwin Gatz

Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert

Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen. — 612 Seiten, Leinen 42,— DM. ISBN 3 506 73100 9

Heribert Mühlen

Entsakralisierung

Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. 2. Auflage, 568 Seiten, Leinen 32,— DM. ISBN 3 506 75803 9

Alvaro del Portillo

Gläubige und Laien in der Kirche

Aus dem Spanischen von José Arquero. — 236 Seiten, Paperback 18,— DM. ISBN 3 506 76950 2

Antonio Rosmini

Die fünf Wunden der Kirche

Kritische Ausgabe von Clemente Riva. Aus dem Italienischen übersetzt von J. Erbes. — 338 Seiten, Leinen 24,— DM. ISBN 3 506 77280 5

Paulus G. Wacker

Ökumene provokativ

Zur Versöhnung der Christenheit. — Ca. 160 Seiten, Paperback ca. 10,— DM. ISBN 3 506 7950 4x



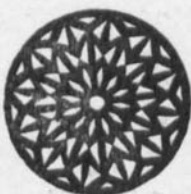
Ferdinand Schöningh

Auslandsauslieferung:

Schweiz: Becket-Verlag, CH — 8001 Zürich, Rennweg 14; Österreich: Verlagsbuchhandlung Ferdinand Schöningh, A — 1010 Wien, Zedlitzgasse 3

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung
HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GRÜTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen
Didaktische Analysen
Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

SC 10/10-12
P. 10/10-12
Bibliotheca Sem...
P. 10/10-12

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Helmut Weber, Trier

Um das Proprium christlicher Ethik — Das Bei-
spiel der katholischen Gesellschaftslehre

Balthasar Fischer, Trier

Die acht Seligkeiten als Gesangs- und
Gebetstext in Vergangenheit und Gegenwart

Martin Rock, Mainz

Theologie der Revolution? — Eine moderne
Formel auf dem Prüfstand christlicher Sozial-
wissenschaft

Hubert Socha, Vallendar

Kirchenrechtliche Überlegungen zum
Kommunionempfang ungültig Verheirateter

Heribert Schmitz, München

Kirchliche Hochschulen — Päpstliche
Hochschulen?

Neue theologische Literatur

Bibelwissenschaft — Dogmatik

Heft 5
September/Oktober 1972
31. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Helmut Weber, 55 Trier, Eugenstr. 35

Prof. Dr. Balthasar Fischer, 55 Trier, Weberbachstr. 17/18

Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Saarstr. 21

Prof. Dr. Hubert Socha, 5414 Vallendar, Hochschule der Pallottiner

Prof. Dr. Heribert Schmitz, 8 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BDI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Um das Proprium christlicher Ethik

Das Beispiel der katholischen Gesellschaftslehre

Von Prof. Dr. Helmut Weber, Trier

Nikolaus Seelhammer zur Vollendung des
75. Lebensjahres am 15. September 1972

Eine der wichtigsten Fragen, die zur Zeit in der katholischen Moralthologie diskutiert werden, ist die nach dem Proprium der christlichen Ethik¹: Wieweit und wodurch unterscheidet sich das christliche Verständnis der Moral von jedwedem anderen? Was ist das Besondere und Eigene der Moralthologie? Mit welchem Recht handelt es sich um eine theologische Wissenschaft? Wie steht es — muß und kann es stehen — um die Verbindung zur biblischen Offenbarung? Was liefern die Schriften des Alten und Neuen Testaments, und wieweit ist die heutige Moralthologie auf diese biblischen Aussagen verpflichtet?

Diese Fragen sind gewiß auch früher schon gespürt und behandelt worden², aber erst seit einigen Jahren geschieht es, daß sie schärfer anvisiert und einer gründlicheren Reflexion unterzogen werden. Damit ist die Zeitspanne der Diskussion noch zu kurz, als daß ein Konsens der Theologen hätte erreicht werden können.

In dieser Situation legt es sich nahe, einmal den Blick auf eine andere Disziplin innerhalb der Theologie zu richten, in der die gleiche Problematik schon seit längerer Zeit empfunden und erörtert wurde: auf die Katholische oder Christliche Gesellschaftslehre³, die der Moralthologie

¹ Vgl. etwa F. Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik? In: ZEvE 11 (1967) 148—159; W. Kerber, Hermeneutik in der Moralthologie. In: Theologie und Philosophie 44 (1969) 42—66; J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral? In: StdZ 185 (1970) 99—112; A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971, bes. 160—184.

² Vgl. etwa A. Auer, a.a.O. 128—131 über die diesbezgl. Vorstellungen bei Thomas von Aquin; ferner J. Rief, Zum theologischen Charakter der Moralthologie. In: Theologie im Wandel. München-Freiburg 1967, 518—542, über die seit der Aufklärung unternommenen Versuche zur „Theologisierung“ der Moralthologie.

³ Zu den anderen noch gebräuchlichen Namen siehe N. Monzel, Katholische Soziallehre. Köln 1965, I, 73—78; zur Organisation der Disziplin und der Stellung der eigentlichen „Sozialethik“ vgl. J. Höffner, Versuch einer „Ortsbestimmung“ der Christlichen Gesellschaftslehre. In: Jahrbuch des Instituts

nicht nur benachbart, sondern zum Teil auch entwachsen ist. Hier ist die für die gesamte Moral heute so entscheidende Frage erstmals aufgebrochen; denn hier trat das Problem besonders deutlich in Erscheinung: Einerseits sollte es sich um eine Disziplin im Rahmen der Theologie handeln, um ein Fach, in dem der christliche Standpunkt vertreten werden sollte, andererseits war offenkundig, daß in der Darbietung des Stoffes wenig Theologisches zu finden war; es wurde vorwiegend mit profanwissenschaftlichen und philosophischen Überlegungen gearbeitet; das Naturgesetz wurde bei weitem häufiger genannt als das Evangelium.

Dieses Dilemma wurde im deutschen Sprachraum schon in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg lebhaft gespürt, und seit dieser Zeit existiert denn auch in der Christlichen Gesellschaftslehre die Frage nach ihrem Selbstverständnis bzw. nach ihrem spezifisch christlichen Moment.

Es ist aber nicht nur der zeitliche Vorsprung, der die Diskussion in der Gesellschaftslehre für die Moraltheologie beachtenswert macht. Es kommt hinzu, daß inzwischen auch eine von der Öffentlichkeit der Kirche anerkannte Antwort vorliegt: die Stellungnahme des Konzils in der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“.

Im folgenden geht es nun zunächst darum, den Verlauf der Diskussion vor dem Konzil in ihren wichtigsten Zügen nachzuzeichnen (I); sodann soll versucht werden, jene Lösung zu erheben, die im Konzilsdokument mehr einschlußweise als ausdrücklich geboten wird (II).

I. Die vorkonziliare Diskussion

Ihr Kristallisationspunkt war die Frage, ob die Christliche Gesellschaftslehre eine philosophische oder eine theologische Disziplin sei. In den diesbezüglichen Stellungnahmen und Erörterungen kamen die Ansichten über das spezifisch christliche Moment dieser Wissenschaft zum Ausdruck.

Ein besonders deutliches Beispiel für das „philosophische“ Verständnis bietet der 1956 erschienene „Abriß der katholischen Gesellschaftslehre“ von J. Fellermeier. Hier heißt es ausdrücklich, daß „die katholische

für Christliche Sozialwissenschaften 1 (1960) 9—14; R. Hofmann, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. München 1963, 263—266; G. Ermcke, Zur christlichen Gesellschaftslehre, einer jungen, aber notwendigen Wissenschaft. In: TThZ 77 (1968) 366—379; ders., Zur Christlichen Gesellschaftslehre und ihren Aufgaben heute. In: Die Kirche im Wandel der Zeit. Hrsg. von F. Groner. Köln 1971, 585—592; J. Rief, Katholische Soziallehre oder Sozialethik. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 13 (1972) 55—74.

Gesellschaftslehre keine theologische, sondern eine philosophische Wissenschaft“ sei⁴.

Der philosophische Charakter ergibt sich für Fellermeier sowohl aus dem Gegenstand als auch aus der Methode der katholischen Gesellschaftslehre⁵. Als Objekt nennt er die „Probleme des gesellschaftlichen Lebens“, wobei in keiner Weise anklingt, daß andere Themen als in einer nicht-christlichen Gesellschaftslehre zur Debatte stehen. In der Ausführung wird zwar auch über die Kirche gehandelt (näherhin über das Verhältnis von Kirche und Staat), aber es wird gleich zu Beginn des Abschnittes erklärt, daß keine „theologische Lehre von der Kirche“ entwickelt werde⁶. Bezüglich der Methode wird festgestellt, daß nur „die Kraft der natürlichen Erkenntnis“ zur Anwendung komme: die Probleme seien zu lösen „im Licht der Vernunft“; sowohl die Dogmen als auch die kirchliche Autorität werden als Quellen ausdrücklich ausgeschlossen. Das gleiche geschieht *defacto* auch mit der biblischen Offenbarung. Stichworte wie „Bibel“, „Evangelium“ oder „Altes/Neues Testament“ sucht man im Sachverzeichnis des Buches vergeblich, und in der Ausführung sind Schriftstellen äußerst selten. Das gilt selbst für solche Themen, die auch in der Bibel schon eine ausgiebige Beachtung gefunden haben. So wird in der Abhandlung über die Frage des Krieges⁷ nur an einer einzigen Stelle ein Bibelwort angeführt: in einer Anmerkung bei der Abwehr eines Einwandes.

Wie kann Fellermeier bei diesem Verständnis noch von „katholischer“ Gesellschaftslehre sprechen? Die Berechtigung dazu sieht er vor allem darin, daß es eine Gesellschaftslehre „auf dem Hintergrund und dem Boden des katholischen Welt- und Menschenbildes“ ist⁸. Mit diesem Welt- und Menschenbild ist alles gemeint, was „katholische Philosophie und Theologie über das Wesen des Menschen und seine Bestimmung, über seine Beziehung zu Gott und zu seiner Umwelt lehren“. Diese „Wahrheiten“ bilden zwar nicht den Inhalt der katholischen Gesellschaftslehre,

⁴ Vgl. 5; mit derselben Klarheit hat sich F. auch später noch geäußert; vgl. Ist die christliche Soziallehre noch zeitgemäß? In: MThZ 18 (1967) 152: „Als sehr unglücklich und irreführend muß . . . die Bezeichnung der katholischen Soziallehre durch manche ihrer Vertreter als ‚theologische Wissenschaft‘ gewertet werden. Die katholische Soziallehre ist genau so wenig eine theologische Wissenschaft wie die ‚christliche Philosophie‘. Sie ist vielmehr ein Bereich der christlichen Philosophie, und zwar jener Bereich, der sich auf das gesellschaftliche Leben bezieht.“

⁵ Vgl. zum folgenden: Abriss der katholischen Gesellschaftslehre 1–5.

⁶ Vgl. ebd. 139.

⁷ Ebd. 123–125.

⁸ Vgl. ebd. 4, ferner 230.

wohl aber deren unabdingbare „Voraussetzung“. Wie dies genauer zu verstehen ist, ergibt sich wohl aus der Rolle, die Fellermeier in diesem Zusammenhang der Offenbarung zuschreibt: sie hat den Charakter einer äußerlich bleibenden *norma negativa*, d. h. die Ergebnisse der Gesellschaftslehre sind aus ihr nicht ableitbar, aber sie sind „stets zu prüfen auf ihren Einklang“ mit ihr⁹.

Es wäre unrecht, wollte man Fellermeier den Vorwurf des Minimalismus oder Säkularismus machen. Es geht ihm nicht um eine Herabsetzung der Theologie zugunsten der natürlichen Vernunft. Seine Zurückhaltung entspringt einer ausgesprochen kirchlichen Gesinnung. Er weiß, wieviele auf dem Gebiet der Sozialethik im Fluß ist und mit gutem Gewissen so oder anders gedeutet werden kann. Hier „theologische“ Aussagen machen zu wollen, die dann doch bald wieder revidiert werden müßten, scheint ihm für den Ruf der Theologie wohl zu gefährlich¹⁰.

Damit wird Fellermeier zweifellos einem wichtigen Aspekt des Sozialen, nämlich seiner Lebendigkeit und Dynamik gerecht, und er verhindert auch gewisse Klippen eines zu massiven Einsatzes theologischer Gedanken. Doch fragt es sich, ob er den Part der Theologie nicht doch zu gering ansetzt, wenn er sie lediglich zu einer Voraussetzung macht, die der Gesellschaftslehre selbst rein äußerlich bleibt, und wenn er in der Argumentation nur philosophisch-naturrechtliche Überlegungen gelten läßt. Dabei gebraucht er selber Formulierungen, die ihm durchaus ein Weitergehen ins Theologische hinein erlaubt hätten, so etwa die Redewendung, daß die katholische Gesellschaftslehre zu betreiben sei „auf dem Hintergrund und dem Boden des katholischen Welt- und Menschenbildes“, und vor allem das Wort von der Offenbarung als der *norma negativa*, an der die Ergebnisse dieser Wissenschaft zu messen seien.

Ähnlich wie Fellermeier hatte sich schon 1947 O. von Nell-Breuning geäußert¹¹. Auch für ihn ist die Christliche Gesellschaftslehre keine Theolo-

⁹ Vgl. ebd. 4; damit wird bereits angesprochen, was in der heutigen moral-theologischen Diskussion die kritische Funktion der Offenbarung bzw. des Glaubens genannt wird. Man muß allerdings feststellen, daß F. selber diese kritische Funktion nur erwähnt; in der Ausführung wird sie nicht beachtet.

¹⁰ Vgl. dazu ebd. 230.

¹¹ Zur Christlichen Gesellschaftslehre. In: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. Heft 1. Freiburg 1947, bes. 19–32. Die Übereinstimmung mit Fellermeier mag man auch daraus ersehen, daß N.-B. in einer sehr kritischen Besprechung seines Handbuches die philosophische Konzeption nicht bemängelt; vgl. MThZ 8 (1957) 206–209. Allerdings hatte er ein Jahr zuvor das in der katholischen Soziallehre übliche Absehen von der Bibel als „sträfliche Nachlässigkeit“ bezeichnet; vgl. Katholische und evangelische Soziallehre — ein Vergleich. In: Una sancta 11 (1956) 189; ein ähnliches Urteil siehe auch: Christliche Soziallehre. In: StdZ 173 (1963/64) 208.

gie, sondern „Sozialphilosophie, Sozialmetaphysik, eine Vernunftwissenschaft“; in ihr geht es um die „dem Gegenstande nach rein vernunftmäßige, in keinem einzigen Stücke aus Offenbarungswahrheiten im strengen Sinne des Wortes geschöpfte Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens“. Selbst das „theistische Weltbild“, das er als unentbehrliche Voraussetzung der Christlichen Gesellschaftslehre bezeichnet, gehört seiner Meinung nach nicht „zu den Offenbarungswahrheiten im strengen Sinne des Wortes, sondern zum Kreise der Vernunftwahrheiten“. Damit wird das ausdrücklich Christliche noch stärker ausgeblendet als in der Konzeption Fellermeiers.

Allerdings bleibt die Offenbarung auch hier nicht unerwähnt. Es wird ihr hinsichtlich der wichtigsten sozialen Vernunftwahrheiten eine konformierende Wirkung zugeschrieben. Sie gibt diesen Wahrheiten, die entweder „förmlich“ in ihr enthalten sind oder eng mit „eigentlichen Offenbarungswahrheiten“ zusammenhängen, eine letzte Sicherheit. Es wird jedoch ausdrücklich zurückgewiesen, daß die Offenbarung zusätzliche Normen für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens enthält: Die soziale Ordnung bestimmt sich „nicht von außen her, nicht einmal durch übernatürliche, von Gottes Offenbarung herangetragene Weisungen, sondern von innen her, aus der Natur, dem Wesen der Dinge, wie es die ehrlich forschende menschliche Vernunft mit ihren Erkenntnismitteln zu erheben vermag“.

Nicht ganz so zurückhaltend der Theologie gegenüber hat sich G. Gundlach gezeigt¹². Er spricht davon, daß die katholische Soziallehre sich auch auf „Wahrheiten des geoffenbarten Glaubens“ beziehe und das „übernatürliche Licht des Glaubens“ als Erkenntnisquelle nutze. Weiter macht er mit den Worten Pius XI. darauf aufmerksam, daß das Ziel der Soziallehre die Vollendung der Gesellschaftsordnung „nach den erhabenen Vorschriften des Heilsplans der Frohbotschaft“ sei¹³. Mit größerem Nachdruck allerdings hat Gundlach den naturrechtlichen Aspekt und die Zuständigkeit der „natürlichen Vernunft“ herausgestellt. Er grenzt die katholische Soziallehre ausdrücklich von einer Sozialtheologie ab und bemerkt, daß „aus der Hl. Schrift und den Kirchenvätern geschöpfte Erkenntnisse“ erst dann übernommen werden können, wenn sie eine „philosophisch vorgehende Verarbeitung“ gefunden haben. Diese Äußerungen lassen es dann doch gerechtfertigt erscheinen, Gundlach noch der philosophischen Richtung zuzuweisen.

¹² Art. „Katholische Soziallehre“. In: StL 61959, IV, 909—930.

¹³ Vgl. auch die wiederholt auftauchende Formel „auf Grund der christlichen Heilsordnung“.

Ein schon im Ansatz anderes Verständnis begegnet erstmals bei A. Geck. Hier wird, von einer ersten Veröffentlichung im Jahre 1949 an¹⁴, die Christliche Gesellschaftslehre pointiert als Theologie bezeichnet bzw. gefordert. Geck weiß, daß sie sich vielfach anders darbietet, aber gerade deshalb ist sie in seinen Augen nur „bedingt“ christlich. Um diesem Mangel abzuhelpen, hat er — das ist sein charakteristischer Beitrag in dieser Frage — den Ausbau einer Sozialtheologie gefordert und zugleich versucht, Inhalt und Arbeitsweise einer solchen Theologie zu skizzieren.

Dabei nennt er immer wieder zwei große Aufgaben: Zunächst und vor allem geht es um eine theologische Ableitung und Begründung von sogenannten Sozialprinzipien, die er sowohl als Strukturgesetze (des sozialen Seins) als auch als Handlungsgesetze (für die Gestaltung der sozialen Ordnung) versteht. Als Ausgangspunkt für die theologische Begründung dieser Prinzipien nennt Geck das Geheimnis der Dreifaltigkeit, weil seiner Überzeugung nach „das dreieinig-göttliche Leben“ das „Urbild alles menschlichen Zusammenlebens“ ist und somit „das Idealbild der Sozialordnung“ darstellt¹⁵. Die Ableitung der Prinzipien geschieht zunächst auf spekulativem Weg, aber danach bringt Geck auch eine Fülle von biblischen Aussagen, die seiner Meinung nach zu den gleichen Ergebnissen führen.

Die zweite Aufgabe der Sozialtheologie erblickt er darin, die gesamte übrige Glaubenswirklichkeit (Kirche, Sakramente, Erlösung, Gnade usw.) auf ihren sozialen Gehalt hin zu „durchleuchten“. Er verspricht sich davon vor allem eine Erkenntnis der Mittel, mit denen die augenblickliche

¹⁴ Sozialtheologie. In: Die Kirche in der Welt 2 (1949) 471—480. Weitere Arbeiten: Christliche Sozialprinzipien. Zum Aufbau einer Sozialtheologie. In: ThQ 130 (1950) 28—53; Sozialtheologie als Aufgabe. In: TThZ 59 (1950) 161—171; Zur sozialwissenschaftlichen Grundlegung der Moraltheologie. In: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe für Th. Müncker. Düsseldorf 1958, 89—109; Die Sozialtheologie im Dienste der Bewältigung der Sozialordnung. In: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Hrsg. von J. Höffner, A. Verdross, F. Vito. Innsbruck-Wien-München 1961, 151—182; Die Aufgaben einer Christlichen Gesellschaftslehre als einer wissenschaftlichen Disziplin. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 11 (1970) 259—289. In dieser letzten Arbeit bietet auch G. eine kurze Darstellung der vorkonziliaren Diskussion; vgl. 273—278.

¹⁵ Vgl. Christliche Sozialprinzipien 35. Im einzelnen glaubt G. wenigstens fünf Prinzipien ableiten zu können: die Sozialprinzipien der Einheit, Liebe, Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität. Gemäß seinem umfassenden Verständnis der Prinzipien bedeutet dies, daß sich aus der Betrachtung des trinitarischen Dogmas nicht nur Einsichten in das Wesen menschlicher Gemeinschaft, sondern auch unmittelbar Anweisungen für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens ergeben.

schwere Störung der Gesellschaft überwunden und das menschliche Zusammenleben *ad imaginem Dei Trinitatis* wiederhergestellt werden könne¹⁶.

Nicht recht deutlich wird bei Geck, in welchem Verhältnis das theologische und das philosophische bzw. naturrechtliche Bemühen zueinander stehen. Es überwiegen die Stellen, aus denen hervorzugehen scheint, daß die Theologie völlig eigenständig und unmittelbar die Gesetze des sozialen Lebens finden kann; irgendwelche philosophischen Bemühungen kommen erst im Nachhinein und haben den Charakter einer „Stütze“¹⁷. Aber daneben stehen andere Aussagen, wonach die Wirklichkeit des Sozialen auf philosophischem Wege erkannt wird und die Theologie dann nachträglich ein „tieferes“ Verständnis bringt¹⁸.

Das Plädoyer Gecks zugunsten einer Sozialtheologie wurde vielfach begrüßt, aber doch mit einer gewissen Reserve, vor allem im Blick auf die versuchte Ableitung der Sozialprinzipien aus dem Gedankenkreis der Dreifaltigkeit. So macht etwa W. Schöllgen, durchaus ein Befürworter der Sozialtheologie, darauf aufmerksam, daß solche Ableitungen besonders schwierig seien, da zu diesem Geheimnis immer nur analoge Aussagen gemacht werden könnten, während das menschliche Gemeinschaftsleben gerade jenes Feld sei, auf dem „unsere Sprache ihre Begriffe zu allererst“ finde¹⁹. Damit wäre es genau umgekehrt, wie es von Geck als Spezifikum der Sozialtheologie herausgestellt wurde: daß nämlich soziale Erkenntnisse erstmals aus einem theologischen Gedanken gewonnen werden könnten. Das scheint zumindest beim Dogma der Dreifaltigkeit nicht möglich. *Defacto* nennt Geck bei seiner Argumentation auch nur solche Sozialprinzipien, die bereits bekannt waren²⁰ und z. T. von der Kirche selbst als „sozial philosophische Grundsätze“ pro-

¹⁶ Vgl. Sozialtheologie als Aufgabe 169.

¹⁷ Vgl. etwa Christliche Sozialprinzipien 45.

¹⁸ Vgl. ebd. 50; Die Sozialtheologie im Dienste der Bewältigung der Sozialordnung 172. Zum Ganzen vgl. auch: Zur sozialwissenschaftlichen Grundlegung der Moraltheologie 107, wo in einer knappen Bemerkung von der Möglichkeit eines doppelten Ansatzes gesprochen wird.

¹⁹ Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1953, 401; eine größere Reserve vgl. bei G. Gundlach, a.a.O. 915, und bei A. Rauscher, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo anno“. Münster 1958, 32–36; die Kritik Ermeckes und Bergs siehe weiter unten.

²⁰ Darauf hat schon 1951 G. Ermecke hingewiesen; vgl. Die Kirche Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. In: ThGl 41 (1951) 407; vgl. ferner W. Weber, Art. „Sozialtheologie“. In: Katholisches Soziallexikon, Innsbruck-Wien-München 1964, 1095.

klamiert wurden²¹. Ferner ist zu beachten, daß Geck bei diesen Ableitungsversuchen nur sehr allgemeine Richtlinien zu nennen vermag.

Die Schwierigkeiten seines Ansatzes mag man auch daraus ersehen, daß die von ihm genannte erste Aufgabe der Sozialtheologie in der Folgezeit von niemandem angegangen wurde. Wohl sind, wie er bereits selber feststellen konnte, eine Reihe von Arbeiten im Sinne der zweiten Aufgabe unternommen worden: Untersuchungen über den sozialen Gehalt des christlichen Glaubens.

Was bei Geck nicht deutlich wird, hat einige Jahre später N. Monzel versucht: zu zeigen, daß die christliche Offenbarung zu neuen Themen und Einsichten führt. Auch er hat mit Nachdruck den Ausbau der katholischen Soziallehre zu einer genuin theologischen Disziplin gefordert; ihre „Theologisierung“ ist geradezu als sein „wissenschaftliches Hauptanliegen“ bezeichnet worden²².

Er sieht den theologischen Charakter der Christlichen Gesellschaftslehre einmal in ihrem Formalobjekt gegeben, das Sozialleben in seiner Beziehung „zum religiösen Heil des Menschen nach der Auffassung der Kirche“ darzustellen²³. Zum andern ergibt sich dieser Charakter aus der Bindung an die Hl. Schrift. Die „natürliche“ Sozialethik wird nicht abgelehnt oder abgewertet, aber als Hauptquelle gilt ihm das Neue Testament²⁴. In diesem Zusammenhang trifft Monzel die später immer wieder aufgegriffene und kommentierte Feststellung, daß die Offenbarung „gegenüber der natürlichen Sozialethik . . . einen inhaltlichen Überschuß an Wertbestimmungen und Zielsetzungen“ besitze²⁵. Sie bietet demnach der Soziallehre nicht nur die Grundlage, auf der dann eigenständig mit rationalen Überlegungen weitergearbeitet werden kann, sondern steuert auch zu deren Inhalt bei. Es ist vor allem dieses von der Offenbarung bedingte Mehr, das nach Monzel der katholischen Soziallehre ihren theologischen Charakter gibt und sie von jeder anderen Gesellschaftslehre unterscheidet. Im einzelnen hat Monzel vier dieser „überschüssigen“, nur aus der Offenbarung stammenden Inhalte benannt: 1. Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Staat; 2. die Vorstellung von der Kirche als „Lebens-

²¹ Vgl. Quadragesimo anno Nr. 79 zum Subsidiaritätsprinzip.

²² Vgl. Katholische Soziallehre. Köln 1965, I, 120.

²³ Vgl. ebd. I, 82.

²⁴ Vgl. ebd. I, 118; zum AT wird wiederholt die gewiß zu pauschale und darum angreifbare Feststellung getroffen, das positive Gesetz des AT sei „zum größten Teil“ identisch mit dem Naturgesetz; vgl. ebd. I, 115, 118, 126.

²⁵ Was ist Christliche Gesellschaftslehre? München 1956, 13; ähnlich ebd. 8.

prinzip der menschlichen Gesellschaft“; 3. die „barmherzige Betreuung und Pflege“ unheilbar Kranker und 4. das Gebot der Feindesliebe²⁶.

Monzel stellt sich mit seiner These bewußt gegen jenen Typ von katholischer Soziallehre, in dem man sich inhaltlich auf das „naturrechtlich“ Gegebene beschränkt. Er sieht darin „eine die Substanz angreifende Verarmung“ sowie ein Zurückbleiben hinter der eigentlichen Sendung der Kirche: „Es ist an der Zeit zu erkennen, daß die Kirche als Vermittlerin der Christusoffenbarung die Menschen und Völker nicht nur an das . . . unentbehrlichste Minimum naturrechtlicher Grundsätze heranführen kann, sondern weit darüber hinausgreifende Ideen, Motive und Kräfte für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens zu vermitteln berufen ist“²⁷.

Damit hat Monzel zweifellos den schwächsten Punkt einer bloß philosophisch konzipierten katholischen Soziallehre getroffen: sie läßt gerade die Schätze ungehoben, die sie allein der Menschheit bringen kann. Doch ist es fraglich, ob und wieweit seine eigene Vorstellung hier weiterführt. Gibt es denn jenen „inhaltlichen Überschuß“ in der Bibel, daß man von einer „geoffenbarten Soziallehre“²⁸ sprechen und sie als inhaltliches Moment in die heutige katholische Soziallehre einführen kann? Zumindest die beiden letzten von Monzel genannten Beispiele können nicht als ausschließlich biblische Themen angesehen werden²⁹. Auch beim ersten Thema kann man zweifeln, ob die hier anstehenden Fragen einzig und allein aus der Offenbarung beantwortet werden können. Was das Hauptproblem in dieser Materie betrifft, die Frage nach der religiösen Toleranz, so hat selbst das 2. Vatikanum hier mit philosophischen Überlegungen (zur Würde des Menschen) argumentiert³⁰. Bliebe also lediglich das zweite Thema.

Ein weiterer Autor, der sich deutlich zum Gedanken der Sozialtheologie bekennt und der wegen seines Beitrages nicht ungenannt bleiben darf, ist G. Ermecke. Schon in einem Aufsatz aus dem Jahre 1951³¹ stellt

²⁶ Ebd. 13–16. In seinem Nachlaß fand sich noch eine Liste mit weiteren Themen, aber hier hat bei einigen M. selber schon mit der Möglichkeit einer naturgesetzlichen Herkunft gerechnet; vgl. Katholische Gesellschaftslehre I, 120 f.

²⁷ Was ist Christl. Gesellschaftslehre 17; ebenso Katholische Soziallehre I, 125.

²⁸ So ebd. I, 123.

²⁹ Vgl. dazu J. Fuchs, Christliche Gesellschaftslehre? In: StdZ 164 (1958/59) 167. Auf die Kritik von Fuchs hin hat M. seine Ausführungen später etwas abgeschwächt; vgl. Solidarität und Selbstverantwortung 29.

³⁰ Vgl. etwa Erklärung über die Religionsfreiheit Nr. 2.

³¹ Die Kirche Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. Zum Aufbau einer Sozialtheologie als Grundlage der Lehre vom Sozialapostolat. In: ThGl 41 (1951) 387–412.

er heraus, daß er die eigentliche Aufgabe dieser Theologie in einer integrierenden Funktion erblickt: sie soll die natürlichen Erkenntnisse des Sozialen im „Licht des Glaubens“ (durch eine Reflexion über die sozialen Gehalte der Glaubenstatsachen) bestätigen und vertiefen und darüber hinaus die Beziehung der „natürlichen Sozialbereiche“ zur Kirche und zum Reiche Gottes darstellen.

Die gleiche Auffassung spricht auch aus einem zweiten Artikel, den Ermecke einige Jahre später veröffentlicht hat und der speziell die Frage nach dem theologischen Charakter der Christlichen Gesellschaftslehre behandelt³². Diesen Charakter sieht Ermecke bereits darin gegeben, daß „natürliche“ soziale Wahrheiten, wie sie entweder vom kirchlichen Lehramt verkündet oder von nicht-theologischen Sozialwissenschaften angeboten werden, auf die „übernatürliche Heilsordnung“, d. h. auf das Heil in Christus bezogen werden. Es bedarf also nicht eigener, nur aus der Offenbarung ableitbarer Inhalte, um von Theologie sprechen zu können, sondern Theologie ist auch dort, wo sogenannte „natürliche“ Wahrheiten in einen ausdrücklich christlichen Kontext gestellt werden. Das bedeutet freilich nicht, daß Ermecke die Auffassung Monzels ablehnt und keinerlei offenbarungseigene Inhalte annimmt. Einzelne Formulierungen lassen hinreichend erkennen, daß er der These vom „inhaltlichen Überschuß“ der Offenbarung beipflichtet³³. Allerdings wird dies, im Unterschied zu Monzel, an keiner Stelle weiter ausgeführt oder mit Beispielen belegt.

Hier wird wieder eine größere Deutlichkeit erreicht in den Beiträgen von J. Höffner³⁴. Er denkt weithin wie Ermecke, bejaht aber die Frage

³² Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehung zu verwandten Wissenschaften. In: ThGl 48 (1958) 1—18; E. unterscheidet hier zwischen einer im weiteren und einer im engeren Sinne christlichen Gesellschaftslehre und versteht nur die zweite Form als Sozialtheologie. Unter der ersten wird das verstanden, was in der eben geschilderten philosophischen Richtung die katholische Soziallehre schlechthin ausmacht: eine an den natürlichen Gesellschaftswissenschaften orientierte Lehre vom Sozialen, die aber vom Boden des christlichen Weltbildes aus betrieben wird und die in der kirchlichen Lehre eine norma negativa besitzt; darüber hinaus wird auch noch eine stimulierende Wirkung der kirchlichen Lehre erwähnt: Sie regt an zur Entfaltung dieser nicht-theologischen Gesellschaftslehre, deren abgestufte Christlichkeit schließlich noch darin gesehen wird, daß ihre Gegenstände bereits von Natur aus auf Christus bezogen sind.

³³ Vgl. ebd. 10 und 12.

³⁴ Versuch einer „Ortsbestimmung“ der Christlichen Gesellschaftslehre. In: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 1 (1960) 9—18; Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer 1962; Art. „Sozialethik“. In: StL 1962, VII, 269—279.

nach dem „inhaltlichen Überschuß“ ausdrücklich³⁵ und führt auch einige Beispiele an, u. a. den von Geck vorgebrachten Vergleich zwischen dem innergöttlichen Leben und der menschlichen Gemeinschaft³⁶. Aus den Beispielen geht jedoch nicht hervor, ob er wie Monzel an völlig neue Themen denkt. Eher ist es so, daß von der Offenbarung her auf schon existierende Fragen und Themen neue Antworten zu geben sind. Im einzelnen läßt sich eine doppelte Funktion dieser Antworten erkennen: eine vertiefend-integrierende (z. B. Betrachtung der sozialen Verbundenheit der Menschen aus der Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus) und eine kritisch-warnende (z. B. Ablehnung des Sozialutopismus und eines spiritualistischen Ghetto-Christentums)³⁷.

Eine besondere Betonung der bestätigenden und vertiefenden Funktion der Theologie findet sich schließlich in der 1959 veröffentlichten „Sozialethik“ von L. Berg³⁸. Hier folgt auf eine „intuitive“ und „wissenschaftliche“ Betrachtung des Sozialen als dritter und letzter Teil eine theologische Reflexion³⁹. Schon durch diese Stellung am Ende des Buches wird deutlich, daß Berg — anders als Geck — die Theologie nicht als Ausgangspunkt versteht, von dem aus man soziale Prinzipien und Forderungen ableiten kann. Dies wird genau so abgelehnt wie die These, daß die Offenbarung „wesentlich Neues“ bringe⁴⁰. Was Theologie und Offenbarung zu leisten haben, ist eine Bestätigung und Vertiefung dessen, was bereits vorgängig aus dem Naturrecht erkannt und begründet worden ist. Sie stellen die diesbezüglichen Prinzipien, ohne sie zu verändern, auf den größeren Hintergrund der göttlichen Wirklichkeit und geben ihnen dadurch einen neuen Grund und einen neuen Sinn⁴¹.

³⁵ Vgl. Versuch einer „Ortsbestimmung“ der Christlichen Gesellschaftslehre 16 f.; kurz zuvor wird allerdings festgestellt, zur Zeit sei diese Grundfrage noch nicht geklärt.

³⁶ Vgl. ebd. 16.

³⁷ Vgl. ebd. 14 f.; Christliche Gesellschaftslehre 23 f.

³⁸ Auch B. hat schon früh auf die Bedeutung der Theologie für das Verständnis des Sozialen aufmerksam gemacht; siehe den Beitrag: Das Soziale im Licht der Theologie. In: Jahrbuch für das Bistum Mainz 5 (1950) 122—135. Er scheint zunächst jedoch die theologischen Aussagen noch nicht als eigentlichen Bestandteil der Sozialethik verstanden zu haben; vgl. Vom theologischen Grund der Sozialethik. In: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe für Th. Müncker. Düsseldorf 1958, 68: „Diese theologischen Zusammenhänge werden in der katholischen Sozialethik stillschweigend vorausgesetzt.“

³⁹ Dabei überwiegt bei weitem die theologische Spekulation, doch kommt auch die Offenbarung unmittelbar zu Wort; so vor allem 220—229.

⁴⁰ Vgl. ebd. 235.

⁴¹ Vgl. ebd. etwa 240, 241, 243. Als letzten Grund des Sozialen nennt auch B. den dreifaltigen Gott, doch warnt er davor, die Trinität als eigentliches Vorbild für menschliche Gemeinschaft anzusehen; vgl. dazu bes. 231, 234.

Als Ergebnis der theologischen Betrachtung ergeben sich auch bei Berg nur recht allgemeine Aussagen. Doch wird von vornherein nicht mehr in Aussicht gestellt; die Beschränkung ergibt sich konsequent aus dem Verständnis, das Berg vom Beitrag der theologischen Reflexion besitzt.

Überblickt man die Entwicklung, so kann man deutlich eine Annäherung der beiden Richtungen feststellen. Einerseits wächst die Vorstellung, daß die Theologie und damit das spezifisch Christliche stärker in die Gesellschaftslehre hineingenommen und von bloßen Voraussetzungen zu einem integrierenden Bestandteil werden müssen. Andererseits scheint man davon abzurücken, von einer Sozialtheologie detaillierte Antworten zu erwarten. Die Anliegen von Geck und Monzel finden zwar Anerkennung, aber ihre Versuche werden nicht oder kaum wiederholt.

J. Höffner hatte sicher recht, als er im Jahre 1960 schrieb, daß sich „die katholischen Sozialwissenschaftler über die Methode und Bedeutung der sozialtheologischen Betrachtungsweise noch keineswegs einig“ seien, daß vor allem in der Frage nach dem „inhaltlichen Überschuß“ der Offenbarung die Meinungen auseinandergingen⁴². Aber in der Sache bildete sich doch schon eine gewisse Übereinstimmung heraus, und zwar in folgenden Punkten:

1. Theologische Überlegungen erscheinen nicht als erstes, sondern kommen als Abschluß und Krönung zu philosophisch-naturrechtlichen Überlegungen hinzu⁴³.

2. Die Folgerungen, die aus Theologie und Offenbarung gezogen werden, sind recht allgemein gehalten; man scheint nicht der Meinung zu sein, daß man von daher ein geschlossenes System erstellen kann⁴⁴.

3. Was *in concreto* gesagt wird, hat nicht den Charakter eines völlig neuen Themas, sondern kann durchaus unter den Kategorien einer neuen und tieferen Sinndeutung und Motivierung verstanden werden. Es spricht einiges dafür, daß der in diesem Punkt bestehende Gegensatz in den Äußerungen der Theologen lediglich auf einer wenig abgeklärten Terminologie beruht. Denn was ist eigentlich gemeint, wenn von der Offenbarung entweder behauptet oder verneint wird, daß sie „wesentlich Neues“ bringe? Wer es behauptet, will sicher nicht sagen, daß dort Themen auftauchen, für die es schlechterdings keinen Bezugspunkt in der nicht-theologischen Erkenntnis gibt⁴⁵. Umgekehrt wird der, der sich gegen

⁴² Versuch einer „Ortsbestimmung“ der Christlichen Gesellschaftslehre 15.

⁴³ Vgl. ein ähnliches Urteil bei J. Giers, Die Sozialprinzipien als Problem der Christlichen Soziallehre. In: MThZ 15 (1964) 283.

⁴⁴ So schon 1963 R. Hofmann, a. a. O. 265 f.

⁴⁵ Man beachte unter dieser Rücksicht die Korrekturen Monzels an seinen ursprünglichen Ausführungen; siehe Anm. 29.

das „wesentlich Neue“ ausspricht, nicht leugnen wollen, daß die Offenbarung vielfach eine neue und tiefere Sicht der sozialen Wirklichkeit eröffnet. In dieser Allgemeinheit kann man also das eine oder das andere behaupten, ohne sich in der Sache zu widersprechen. Sachliche Differenzen würden erst dann zutage treten, wenn man in konkreten Fragen entscheiden müßte, ob die Offenbarung etwas anderes fordert, als sich aus nicht-theologischen Überlegungen ergibt. Damit aber ist die Frage nach der verbindlichen Hermeneutik einzelner biblischer Aussagen und Forderungen gestellt. Und darüber ist in der bisherigen Auseinandersetzung um die Christliche Gesellschaftslehre so gut wie nichts zu finden.

Schauen wir nun in einem zweiten Schritt, wie die hier aufgeworfenen Fragen auf dem Konzil beantwortet wurden.

II. Die Antwort der Pastoralkonstitution

Die Pastoralkonstitution ist gewiß nicht einfachhin mit der Christlichen Gesellschaftslehre gleichzusetzen. Aber sie stellt sich doch ähnliche Aufgaben und behandelt vorwiegend Themen, die zu deren Stammbesitz gehören. Damit steht sie auch vor der gleichen Problematik, die zudem noch durch die Frage nach den Adressaten verschärft wird: Soll man, um von allen Menschen verstanden zu werden, in der allen gemeinsamen Sprache „vernünftiger“ Argumente reden, oder soll man mit dem Wissen und den Worten des Glaubenden und Theologen Stellung nehmen? Und wenn dies letztere geschehen soll, wie soll das im einzelnen aussehen? Sollte man die Theologie bzw. das Wort Gottes betont an die Spitze stellen und dann von dort aus die anstehenden Fragen zu klären suchen, oder sollte man erst am Ende der Erörterung jeweils auf die Aussagen der Theologie bzw. der Offenbarung aufmerksam machen? Und schließlich: Soll man die Bibel als eine Quelle detaillierter Auskünfte werten, oder soll man von ihr mehr Aussagen allgemeiner Art erwarten, d. h. ihre Verbindlichkeit vor allem in den von ihr angeschlagenen großen Themen sehen?

Die wechselvolle Geschichte der Vorbereitung von „Gaudium et spes“ zeigt, daß man sich über diese Fragen längst nicht von Anfang an klar war. Die verschiedenen Entwürfe, die mit Elan ausgearbeitet, aber dann doch immer wieder verworfen wurden, lassen erkennen, daß man hier einiges Lehrgeld zahlen mußte, bis endlich jener Modus zustande kam, der die Zustimmung des Plenums fand.

Bereits in den ersten Textentwürfen zeigte sich die spezifische Schwierigkeit, den rechten Ausgleich zwischen den theologischen Erwägungen

und der Beachtung der konkreten gesellschaftlichen Lage zu finden. Man spürte die Gefahr, entweder „zu exklusiv theologisch, ohne direkten Bezug zu aktuellen Problemen“ zu reden oder „zu ‚soziologisch‘, ohne theologisches Anliegen“⁴⁶. Die ganze folgende Geschichte ist von dem Bemühen geprägt, diese beiden Klippen zu vermeiden.

Für die Entfaltung des theologischen Elementes ist charakteristisch, daß man sich — der Generaltendenz des Konzils entsprechend — von einer abstrakt-begrifflichen Darstellungsweise löste und statt dessen einen an der Bibel und der Patristik orientierten Stil zu entwickeln suchte. Allerdings wurde der in dieser Hinsicht am weitesten vorangetriebene Züricher Text nicht akzeptiert. Obwohl gerade die Laienmitglieder der Vorbereitungskommission besonders nachdrücklich einen „biblischen“ Ton gefordert hatten, mußten sie hier eingestehen, daß sie mit der Fülle der biblischen Zitate, mit denen die Züricher Fassung versehen war, nicht zurechtkamen. Die Zurücknahme dieser Vorlage bedeutete jedoch nicht den Verzicht auf einen weiteren Ausbau der theologischen Partien. An ihnen hat man bis zum Schluß weitergearbeitet, u. a. deshalb, weil noch in der letzten Konzilsdebatte der Vorwurf des „Naturalismus“ erhoben wurde: es werde nicht klar, „was durch den Glauben hinzukomme“. Bei der darauf einsetzenden Verbesserung des Textes hat man das Heil allerdings weniger in einer Vermehrung von Bibelzitaten gesehen als vielmehr in einer intensiveren Darstellung biblischer Themen, vor allem der christologischen Themen und des Mysteriums der Sünde.

Im endgültigen Text schließlich tritt folgendes an erklärter Absicht des Konzils zutage:

1. Man will bewußt aus der Position des Glaubens — als sein „Zeuge“ und „Künder“ (Nr. 3) — zu den verschiedenen Menschheitsproblemen Stellung nehmen. Dies wird in immer neuen Wendungen versichert, wobei meistens ausdrücklich auf die biblische Offenbarung Bezug genommen wird. So heißt es bereits im Vorwort, der Beitrag des Konzils im Dialog um die Probleme bestehe darin, daß es „das Licht des Evangeliums“ bringe (Nr. 3). Eine ähnliche Formulierung findet sich im Kapitel über die menschliche Arbeit: Es ist der Wunsch der Kirche, „das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen (*omnium peritia*) in Verbindung zu bringen“ (Nr. 33)⁴⁷. Vor allem aber beegnet immer wie-

⁴⁶ So Ch. Moeller, Die Geschichte der Pastoralkonstitution. In: LThK, Das 2. Vatikanische Konzil III, 243; diesem Beitrag ebd. 242—279 sind auch die folgenden Ausführungen entnommen.

⁴⁷ Vgl. auch Nr. 46 die Formel: *sub luce Evangelii et humanae experientiae omnium*.

der, worauf man schon wiederholt aufmerksam gemacht hat⁴⁸, die Aussage: Man wolle die anstehenden Fragen behandeln „im Licht“ („sub“, „in“ oder ablativische Form) der „Offenbarung“ (Nr. 13, 23), des „Glaubens“ (Nr. 11), des „göttlichen Wortes“ (Nr. 44), „Christi“ (Nr. 10) und vor allem „des Evangeliums“ (Nr. 4, 43, 46, 50, 63). Dabei wird mitunter auch das Ziel dieser Betrachtung angegeben: Man ist der Überzeugung, dadurch zu einem richtigen Urteil zu finden (Nr. 4, 10, 50), eine vertiefte Sicht der Dinge zu gewinnen (Nr. 4, 11) und letzte Antworten auf entscheidende Fragen geben zu können (Nr. 10, 13). Neben dieser charakteristischen Formel gibt es noch zahlreiche andere Erwähnungen der Offenbarung⁴⁹, und auch da klingt zu wiederholten Malen an, daß sie den Weg zu einem tieferen Verständnis (vgl. besonders Nr. 23) sowie zu letzten Wahrheiten bietet (so etwa Nr. 41).

2. Man verfolgt nicht die Absicht, mit Hilfe der Offenbarung zu allen einzelnen Fragen eine Antwort zu erstellen (Nr. 33; ähnlich Nr. 43). Was aus der Offenbarung gewonnen werden kann, sind die „Prinzipien der religiösen und sittlichen Ordnung“ (Nr. 33)⁵⁰.

Wie entspricht diesen Vorstellungen nun die konkrete Ausführung? Hier ist zunächst festzustellen, daß der im Allgemeinen verbleibende Aussagewert der Bibel bei weitem stärker in Erscheinung tritt, als es in der Reflexion zum Ausdruck kommt. Dort wird nur an einigen wenigen Stellen auf die Grenzen der Offenbarung hingewiesen. Aber da, wo die konkreten Fragen *de facto* zur Sprache kommen, tritt der biblische Beitrag auffallend zurück. Das zeigt sich bereits an der Zahl der Bibelzitate. Sie ist insgesamt in der Konstitution nicht sehr hoch⁵¹, aber in den Kapiteln des zweiten Teils, in denen die konkreten Probleme anstehen, ist sie besonders niedrig. Eine Ausnahme macht lediglich das Ehekapitel, wohl deshalb, weil man in dieser Materie von der Tradition her den Rückgriff auf

⁴⁸ A. Rauscher, „Sub luce Evangelii“. Naturrecht und Evangelium in der Pastoralen Konstitution. In: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 7/8 (1966/67) 69–80; W. Weber, Anfragen an die Soziallehre der Kirchen. In: ebd. 13 (1972) 37 f.; L. Berg, Kirchliche Soziallehre. In: Martyria, Leiturgia, Diakonia. Hrsg. von O. Semmelroth. Mainz 1968, 148.

⁴⁹ Vgl. Nr. 12, 18, 22, 23, 41; ferner die Ausdrücke Hl. Schrift (Nr. 12), christliche Botschaft (Nr. 34), Geist des Evangeliums (Nr. 41, 43), christliche Sicht (Nr. 43), Evangelium Christi (Nr. 41), Botschaft Christi (Nr. 43), evangelische Botschaft (Nr. 43, 62, 77).

⁵⁰ Vgl. auch Nr. 46: Es geht bei der Betrachtung *sub luce Evangelii* darum, durch *principia et lumina*, die von Christus herkommen, zur Klarheit zu führen; vgl. ferner Nr. 63.

⁵¹ Vgl. hierzu G. Alberigo, Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils. In: Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralenkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils. Hrsg. von G. Baraúna. Salzburg 1967, 58–64.

die Bibel gewohnt war. Aber selbst hier wird eine Vielzahl von konkreten Wertungen, Anordnungen und Empfehlungen ausgesprochen, ohne daß ausdrücklich auf eine biblische Aussage Bezug genommen wird⁵². Für die übrigen Kapitel des zweiten Teiles ist dieser Ausfall geradezu charakteristisch; fast keine der dort genannten Weisungen wird unmittelbar von der Bibel her begründet. Lag dies an einer mangelhaften Vorbereitung⁵³, oder kommt hier eine innere Grenze des biblischen Argumentes zum Vorschein: daß man, je konkreter es wird, die Lösungen nicht aus den biblischen Texten erheben kann? Für diese zweite Annahme spricht nicht zuletzt der Umstand, daß man im Verlauf der Vorbereitung durchaus eine biblischere Ausgestaltung versucht, aber allem Anschein nach nicht gefunden hat. Man mag es bedauern, daß das Konzil in diesem konkreten Teil so wenig die Bibel zur Sprache bringt. Aber man muß zugeben, daß es die Gefahr des Biblizismus vermieden hat, mit dem man weder der Bibel noch den Problemen der heutigen Menschheit gerecht wird.

Ein weiteres Indiz dafür, daß aus der Bibel vor allem allgemeine Einsichten erhoben wurden, mag man in dem relativ großzügigen Modus des Zitierens sehen. Dieses Verfahren ist in der Kritik gewiß nicht zu Unrecht gerügt worden⁵⁴. Aber ist es nicht auch ein Hinweis darauf, daß es nicht auf den Buchstaben der Schrift ankommt und nicht einmal auf den Sinn einzelner Sätze?

Was die Funktion der biblisch-theologischen Aussagen betrifft, so läßt sich in der Ausführung zweierlei feststellen. Zunächst wird das bestätigt, was in der Reflexion wiederholt gesagt wird: daß die Worte und Wahrheiten der Bibel die nicht-theologischen Aussagen vertiefen und ergänzen. Das ist besonders deutlich im Kapitel über die menschliche Gesellschaft zu spüren. Nachdem zunächst in Nr. 25 f. „von unten“ her eine Reihe wichtiger Erscheinungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit von heute beschrieben und beurteilt worden sind, werden erst vom Schluß der Nr. 26 an in stärkerem Maße theologische und biblische Gedanken gebracht. Das Besondere der christlichen Botschaft erscheint hier darin, daß neue Sinnbezüge (neue „Horizonte“) (Nr. 24) und neue Motivationen geliefert werden für Phänomene und Forderungen, die auch sonst schon bekannt sind. Ähnlich ist es im Kapitel über das menschliche Schaffen. So wird etwa die Sünde als tiefere Erklärung für die gefährlichen Tendenzen des menschlichen Fortschritts angeführt (Nr. 37), oder es wird auf Christus hingewiesen als Beispiel für eine auch zum Leid bereite Liebe und

⁵² Wo es geschieht, sind die angeführten Stellen nicht immer zutreffend; vgl. etwa Nr. 49 die Forderung bzgl. der Brautzeit und die in diesem Zusammenhang genannten Bibelstellen.

⁵³ So G. Alberigo, ebd. 63.

⁵⁴ Vgl. ebd. 59.

Brüderlichkeit (Nr. 38). Und schließlich sind hier auch die in den letzten Textentwürfen erstellten christologischen Abschlüsse des ersten Hauptteiles zu nennen: Jedes Kapitel dieses Teiles schließt mit einem Abschnitt, in dem betont die Bedeutung Christi für das jeweilige Thema herausgestellt wird. Man hat auch dieses Faktum bemängelt, weil es den Eindruck erwecke, als werde das Christliche als mehr oder weniger beliebige Zutat hinterher angeflickt. Aber man kann es auch anders sehen: als Bestätigung und Vertiefung dessen, was heute in der Gesellschaft als das Richtige und Notwendige anerkannt wird.

Damit ist allerdings noch nicht die Frage geklärt, wie man denn nun auf dem nicht-theologischen Wege über das Richtige und Notwendige sicher sein kann. Das Konzil hat sich bewußt vom „Interpretament“ des Naturgesetzes zurückgehalten⁵⁵. Aber wie glaubte man vorgehen zu können? Wie es scheint, hat man sich mit einem gewissen Vertrauen auf soziologische Daten verlassen sowie auf Vorstellungen, die sich einer größeren Beliebtheit oder doch wenigstens Aufmerksamkeit in der heutigen Öffentlichkeit erfreuen (wie Mitbestimmung, Ächtung des Krieges, Personalismus in der Ehe, Emanzipation der Frau und vieles andere mehr). Dabei fehlt es gewiß nicht an Versuchen der Sachkritik und Sachbegründung. Aber besonders stark ist diese Argumentationsreihe nicht ausgebaut. Vor allem hat man nicht den Eindruck, daß versucht werde, die Tatbestände „an sich“ zu klären. Eher ist es so, daß faktisch vorhandene Tendenzen der heutigen Welt aufgegriffen und bejaht werden.

Es wäre aber verfehlt, wenn man darin lediglich den Versuch einer billigen Anpassung sehen wollte. Diese Weise des Vorgehens ist — sowohl in methodischer wie in inhaltlicher Hinsicht — theologisch bedingt. Und damit wird die zweite Funktion des biblisch-theologischen Denkens manifest. *Sub luce Evangelii* vorgehen, besteht nicht nur darin, daß man auf profanem Weg gewonnene Erkenntnisse vertieft und überhöht und u. U. auch kritisiert. Dieses Licht macht sich auch vorher schon bemerkbar. Vor den „konkreten“ Kapiteln des zweiten Teiles stehen die „theologischen“ des ersten; und diese selbst haben in der Mehrzahl auch einen ausgesprochen theologischen Auftakt. Dabei wird deutlich, daß die hier gemachten Aussagen den Charakter einer Grundlegung haben. Was zur Sprache kommt, sind jene fundamentalen biblischen Motive, die für das Christentum schlechthin charakteristisch und konstitutiv sind: die Welt als Schöpfung und Ort der Gegenwart Gottes; die einzigartige Stellung des Menschen als Bild Gottes und Träger einer „integralen“ Berufung (Nr. 11); die alles infizierende Macht der Sünde; die Überwindung des

⁵⁵ Vgl. dazu Ch. Moeller, a. a. O. 251 f., 267, 272, 274; ferner W. Weber, Anfragen an die Soziallehre der Kirchen 43.

Bösen in Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung Christi; die Solidarität der Menschheit in Sünde und Erlösung und schließlich die Verheißung der Vollendung von Mensch und Welt. Damit wird genau das erstellt, was man mit einigem Recht das christliche Welt- und Menschenbild nennen mag⁵⁶ und von dem es bereits in der vorausgegangenen Diskussion geheißen hat, daß es das Fundament der Christlichen Gesellschaftslehre sei. Diese zentralen biblischen Gedanken bieten gewiß nicht die Lösung eines jeden einzelnen Problems, aber sie geben, wenn man sich zu ihnen bekennt, eine Vorprägung, die sich auf die Behandlung und Lösung der konkreten Fragen auswirkt. Hier werden Positionen bezogen und Vorentscheidungen getroffen, die gewissermaßen den Sektor abstecken, auf dem die konkreten Lösungen zu suchen sind⁵⁷. Manches scheidet daraufhin von vornherein aus (etwa der Gedanke, daß das wirtschaftliche Leben eine ethisch neutrale Zone sei, in der es vorwiegend auf Produktionssteigerung oder Gewinnmaximierung ankomme), für anderes wieder macht die Vorprägung besonders aufgeschlossen und geneigt (etwa für die Anstrengungen zur Sicherung des Friedens), und schließlich wird von dorthier — durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes in der Welt (Nr. 11) — die Methode suggeriert, das Wahre und Rechte in der heutigen Wirklichkeit zu suchen⁵⁸. Damit aber erweist sich die Offenbarung als ein „Licht“, das nicht bloß nachträglich etwas Bekanntes besser und richtiger erkennen läßt, sondern das vor allem Fragen den Weg und die Richtung „ausleuchtet“. Anders gesagt: die theologische Bemühung bei der Behandlung gesellschaftlicher Fragen darf nicht erst am Ende einsetzen; es muß bereits zu Beginn von Theologie die Rede sein.

Was mag das Konzil zu dieser Ansicht bewogen haben? Nun, einmal sicher die Wertschätzung der Theologie im allgemeinen, aber wahrscheinlich auch die während der Vorarbeiten zur Konstitution wiederholt gemachte Erfahrung, daß schon eine „neutrale“ und „vorurteilsfreie“ Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit gar nicht möglich ist, ganz zu schweigen von einer Beurteilung. Warum dann den

⁵⁶ Nicht zufällig ist der am stärksten theologisch ausgearbeitete Abschnitt das anthropologische Kapitel; dort findet sich auch die höchste Zahl der Bibelzitate. — Daß „Weltbild“ hier im weitesten Sinne zu verstehen ist, ergibt sich aus den gerade genannten Inhalten von selbst.

⁵⁷ Ähnliches dürfte J. Ratzinger gemeint haben, als er von einer „regulativen Idee“ des Evangeliums sprach; vgl. Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. In: Christlicher Glaube und Ideologie. Hrsg. von K. v. Bismarck und W. Dirks. Stuttgart-Berlin-Mainz 1964, 27 f.

⁵⁸ Diese optimistische Einstellung ist für die katholische Theologie nichts Neues; auch die Naturrechtslehre hat schon davon gelebt. — Über die Notwendigkeit und die Schwierigkeiten einer solchen Kenntnisaufnahme der jeweiligen Situation vgl. K. Rahner, Zur theologischen Problematik einer „Pastoral-konstitution“. In: Schriften zur Theologie VIII, 627—632.

Versuch unternehmen, zunächst einmal von der Tatsache des Christseins zu abstrahieren? Richtiger scheint, sich in einem ersten Schritt auf die fundamentalen biblischen Themen zur Situation des Menschen und der Gesellschaft zu besinnen und dann erst, mit diesem Wissen bzw. Glauben, an die genaue Prüfung der gesellschaftlichen Probleme heranzugehen. Damit ist zugleich gesagt, daß das *Proprium* einer christlichen Gesellschaftslehre nicht nur darin besteht, daß man in der Sachdiskussion und -argumentation gefundene Lösungen in den größeren Horizont des christlichen Glaubens stellt. Es gehört auch dazu, daß man bereits von einem gläubigen, aus der Bibel genährten Verständnis des Menschen und der Welt ausgeht. Dieser theologische Anfang bietet nicht schon die Lösungen; die nüchterne Arbeit der Sachdiskussion und der Auseinandersetzung mit der menschlichen Erfahrung⁵⁹ bleibt nicht erspart. Aber der theologische Auftakt hilft mit, die richtigen Lösungen zu finden, und zwar dadurch, daß er gewissermaßen letzte Positions„lichter“ setzt.

Vergleicht man abschließend die Stellungnahme der Konstitution mit der Diskussion vor dem Konzil, so muß man sagen, daß die in der Diskussion in Gang gekommene Entwicklung vielfach aufgegriffen und bestätigt wird. Auch die Autoren von „*Gaudium et spes*“ bekennen sich zu einer theologischen Gestalt der christlichen Lehre von der Gesellschaft, wobei sie allerdings stärker als vorher das biblische Element betonen. Weiter verwenden auch sie die biblisch-theologischen Gedanken zur Festigung und Vertiefung von schon Bekanntem und sind zurückhaltend, allzu Konkretes aus der Offenbarung abzuleiten; sie schätzen die Bibel als Quelle allgemeiner Einsichten.

Neu gegenüber der vorkonziliaren Diskussion ist dagegen der Gedanke vom theologischen Auftakt. Das, was in der philosophischen Richtung als äußere Voraussetzung angesehen wurde, wird hier zum inneren und ersten Bestandteil christlicher Gesellschaftslehre. Damit wird ein gut Stück deutlicher, warum man von einer „christlichen“ Lehre sprechen kann; die Frage nach dem *Proprium* scheint um eine Antwort reicher.

Sicher muß man in Rechnung stellen, daß auch die Pastoralkonstitution noch manche Fragen offenläßt und Anlaß für allerlei Kritik bietet. Sie ist nicht schon die perfekte Gestalt einer christlichen Gesellschaftslehre. Immerhin ist es ein Text, der in der konziliaren Auseinandersetzung um die rechte Fassung die Probe bestanden und die Zustimmung der Mehrheit gefunden hat. Unter dieser Rücksicht dürfte seine Lösung auch in der eingangs erwähnten Diskussion um das *Proprium* der christlichen Ethik schlechthin eine besondere Beachtung verdienen.

⁵⁹ Vgl. die von der Konstitution mit einer umfassenden Bedeutung verwendeten Ausdrücke „*omnium peritia*“ (Nr. 33) und „*experientia omnium*“ (Nr. 46).

Die acht Seligkeiten als Gesangs- und Gebetstext

in Vergangenheit und Gegenwart

Von Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier

Nikolaus Seelhammer zur Vollendung des
75. Lebensjahres am 15. September 1972

Wenn der Moraltheologe nach einer Grundformel Ausschau hält, an der man besser als am atl. Dekalog christliches Ethos aufzeigen kann, muß fast sein erster Blick auf die ntl. Formel aus der Bergpredigt fallen, die man die „acht Seligkeiten“ nennt. Im Rahmen einer orthodoxen Polemik des 16. Jahrhunderts¹ gegen den Akzent, den die Lutheraner ganz im Sinne ihrer katholisch-mittelalterlichen Vorfahren² dem Dekalog gaben, werden die acht Seligkeiten denn auch geradezu als der „neue Dekalog“³ bezeichnet.

Es ist in diesem Zusammenhang wohl nicht genügend bekannt, daß es einen Raum gibt, in dem die Vorliebe für das ntl. Gegenstück des atl. Dekalogs in Ost und West charakteristischen Ausdruck gefunden hat (und neuerdings wieder findet): den Raum der Liturgie. Zwar gibt es seit dem Spätmittelalter Rezitation des atl. Dekalogs beim Sonntagsgottes-

¹ Sie hat ihren Ort an einem der wenigen Berührungspunkte zwischen orthodoxem und lutherischem Kirchenwesen, im baltischen Raum, näherhin in Litauen. R. M. Mainka hat sie dankenswerterweise aus den russisch geschriebenen Quellen zugänglich gemacht: Des Starzen Artemij Polemik gegen die zehn Gebote. Aus der Auseinandersetzung der russischen Orthodoxen mit den Lutheranern Litauens im 16. Jh.: Ostkirchliche Studien 13 (1964) 123—152. Den Hinweis auf den instruktiven Artikel verdanke ich meinem Kollegen Helmut Weber.

² Mainka gibt a. a. O. 129—138 einen guten Überblick über den Dekalog in der Urkirche und im Mittelalter. Mehr Relief hätte die Tatsache verdient, daß es wieder einmal der angelsächsische Raum (134) ist, der bei dem eigenartigen und folgenschweren Wiederaufleben atl. Kategorien im Frühmittelalter führend ist; vgl. die im gleichen Jahr wie der genannte Aufsatz erschienene wichtige Arbeit von R. Kottje, Studien zum Einfluß des AT auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6. bis 8. Jh.), Bonn 1963. — Zum späten Auftauchen des Dekalogs in der mittelalterlichen Katechese vgl. J. A. Jungmann, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung, Wien 1953, 99 f.

³ Mainka 147; vgl. F. Tillmann, Handbuch der katholischen Sittenlehre III (Düsseldorf 1934) 136.

dienst⁴, aber der zu meditativem Nachvollzug weit geeignetere „Dekalog des NT“ ist viel früher und viel breiter in Ost und West als gottesdienstlicher Gesangstext bezeugt.

Der vorliegende, einem verdienten Moralthologen und langjährigen Kollegen gewidmete Artikel möchte die verstreuten Belege für die Rolle der acht Seligkeiten in den Liturgien des Ostens und des Westens zusammentragen (I), auf ihr Weiterklingen im häuslichen Gebet hinweisen (II) und abschließende Überlegungen zu einer möglichen Verwendung der acht Seligkeiten im Gottesdienst von heute und morgen anstellen (III).

I. Die acht Seligkeiten in den Liturgien des Ostens und Westens

1. Im Osten

Wir haben einwandfreie Zeugnisse dafür, daß Mt 5, 3—12 bereits im 1. Jahrtausend im Stundengebet des christlichen Ostens die Rolle eines ntl. Canticums gespielt hat.

In einer Londoner Handschrift des 8. Jahrhunderts findet sich erstmals ein tropierter Text der „Makarismen“ unter den Hymnen der griechischen Kirche⁵.

Die ins 8./9. Jahrhundert zurückgehenden ältesten jakobitischen Psalterhandschriften führen als drittes ntl. Canticum neben Benedictus und Magnifikat die Makarismen aus der Bergpredigt in der Mt 5, 3—12 gebotenen Form an⁶.

⁴ Der Dekalog zählt zu den seit dem 13. Jh. im Rahmen der sog. Predigtannexe vorgetragenen Formeln; vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia I* (Wien 1962) 630. Der Kontext (in dem auch die sieben Sakramente figurieren) zeigt, daß es eher um Einprägung von Memorierformeln anläßlich des Sonntagsgottesdienstes als um gottesdienstlichen Vortrag geht. Die lutherischen Kirchenordnungen haben den Brauch der sonntäglichen Verlesung der Zehn Gebote weitergetragen; vgl. H. B. Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965, 119—121; vgl. ebda 119 A. 8 die emphatische Bejahung des Brauches durch Luther selbst. Zu den allsonntäglich verlesenen Zehn Geboten als Substrat der Sonntagspredigt vgl. R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt*, Detmold 1879, 609—614. Gelegentlich begegnet unter den nach der Predigt vorgetragenen Formeln auch die der acht Seligkeiten; vgl. Jungmann, a. a. O. I, 620, Anm. 9.

⁵ Es handelt sich um die im British Museum aufbewahrte Hs 26113; vgl. H. Leclercq, *Art. Londres: DACL IX/2, 2366*, zitiert bei M. Huglo, *Le chant des Béatitudes dans la liturgie hispanique: Hispania Sacra 17* (1964) 135 A. 6. (Der weiter unten auszuschöpfende Artikel steht auf den SS. 135—140). Zum liturgischen Gebrauch dieses Canticums im Osten vgl. auch H. Schneider, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum: Biblica 30* (1949) 49 f. 272. 450.

⁶ Vgl. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III/3—5*, Paderborn 1910, 31—34.

Wir kennen auch den Platz, den dieses Canticum im jakobitischen Stundengebet gehabt hat. Es erklang im Morgenoffizium als letztes von vier Cantica, nach zwei dem AT entnommenen und dem Magnifikat⁷. Im heutigen Morgenoffizium Antiochiens haben die Makarismen gleichfalls gegen Ende ihren Platz, nach den alten Morgenpsalmen 148—150, denen man noch den Ps 116 zugesellt⁸. Bezeichnend ist, daß auch das hochaltertümliche Morgenoffizium der Nestorianer die Makarismen enthält⁹.

A. Baumstark hat die Vermutung ausgesprochen, der Wurzelboden des liturgischen Gebrauchs der Makarismen im „Grenzgebiet zwischen Vigil und Morgenfeier“ sei wie so oft die Liturgie der Jerusalemer Mutterkirche, allerdings nicht die ältere Jerusalemer Gemeindevigil (sie kannte nur zwei atl. Cantica), sondern die jüngere Gebetswache asketischer Kreise¹⁰.

Es gibt denn auch Forscher, die aus der Weise, in der Mt 5, 3—12 im Codex Syro-Sinaiticus geschrieben erscheint, schließen, daß der Text der Seligkeiten schon im 4. Jahrhundert im syrischen Raum in liturgischem Gebrauch war¹¹.

Bezeichnenderweise sind es auch palästinensisch-monastische Kreise, in denen erstmals der bis heute geübte byzantinische Vortrag der Makarismen im Rahmen der sog. Typika bezeugt ist. Der Name bezeichnet ein Gebetsformular, das mit Ps 102 beginnt, mit Ps 145 fortfährt und mit dem Text der Seligpreisung nach Mt 5, 3—12 schließt. Es ist erstmals in einer von J. Mateos herausgegebenen Handschrift des 9. Jahrhunderts aus dem

⁷ Vgl. A. Baumstark, *Nocturna laus* = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 32, Münster 1957, 186.

⁸ Vgl. J. Mateos, *Les matines Chaldéennes maronites et syriennes: Orientalia christiana periodica* 26 (1960) 64.

⁹ Vgl. ebda 71 und A. Baumstark, *Festbrevier* 34.

¹⁰ Vgl. Baumstark, *Nocturna laus*, 186 f.

¹¹ Vgl. Huglo (Anm. 5) 135 A. 3. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob Chrysostomus diesen Brauch in einer Predigt zum Hebräerbrief bestätigte, in der er von einem Stichus der bei Lukas auf die Seligpreisungen folgenden Wehe-Rufe (Lk 6, 25: Wehe jenen, die lachen; denn sie werden weinen) sagt: „Das singst du jeden Tag“: In ep. ad. Hebr. Hom 15, 4 (PG 63, 121). Bei genauerer Prüfung des Kontextes erkennt man, daß er sagen will: „Solches singst du jeden Tag“ und damit offenbar auf einen Bußpsalm des täglichen Morgenoffiziums anspielt, der das Motiv vom Weinen enthält (etwa Ps 6, 7). Beide Deutungsmöglichkeiten sind dargelegt bei Fr. van de Pavend, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiochien und Konstantinopel gegen das Ende des 4. Jh.s.* Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus = *Orientalia Christiana Analecta* 187, Roma 1970, 445 f.; der Verf. entscheidet sich nicht zwischen den beiden Deutungen.

Sabaskloster¹², dem ältesten Kloster auf palästinensischem Boden, bezeugt. Nach dem Herausgeber hat es die Funktion einer monastischen Präsanctifikaten-Liturgie: mit diesen Gesängen bereite man sich im Sabaskloster an liturgielosen Tagen auf die Kommunion vor¹³.

Die Typika und mit ihnen der Gesang der acht Seligkeiten, vom Gebet des Schächers (Lk 23, 42) eingeleitet und abgeschlossen, von Troparien unterbrochen, leben im heutigen monastischen Stundengebet des byzantinischen Ostens fort, allerdings nur noch als Zusatz-Offizium, das mit der alten Funktion nichts mehr zu tun hat. Außerhalb der Großen Fastenzeit hängt man es an die Sext an, an Fasttagen an die Non; in der großen Fastenzeit entfallen die beiden Psalmen, und man trägt nach der Non lediglich die Makarismen vor¹⁴.

Wichtig ist nun die Wanderung, die die Typika — vielleicht in Erinnerung an ihre ursprüngliche Sinngebung — in die byzantinische Eucharistiefier angetreten haben. Seit dem hohen Mittelalter schließen sie bei bestimmten Gelegenheiten als sog. Antiphonen die Eröffnung der Eucharistiefier. In den slawischen Ländern und in den griechischen Klöstern¹⁵ ist das an allen gewöhnlichen Sonntagen der Fall¹⁶, und man kann sich leicht ausmalen, wie tief sich etwa im alten Rußland solch ein von Kindheit an in wechselnden, aber höchst einprägsamen Melodien allsonntäglich beim Gottesdienst vernommener Text den Herzen der Teilnehmer einsenken mußte.

Schließlich haben die Makarismen einen jedem byzantinischen Christen unvergeßlichen Platz am Höhepunkt des Kirchenjahres, in der Feier

¹² J. Mateos, *Un Horologion inédit de St. Sabas: le codex sinaïtique grec 863 (IX.s.)*: in: *Mélanges E. Tisserant III/2* = *Studi e Testi* 233, Città del Vaticano 1964, 47—76.

¹³ Vgl. J. Mateos, *Évolution historique de la liturgie de St. Jean Chrysostome: Proche Orient Chrétien* 16 (1966) 139—142 (zitiert als Mateos 1966); eine gute Zusammenfassung der These von Mateos gibt A. Hollaerdt: *Liturgisch Woordenboek*, Roermond 1965—1968, 2729 f.: Art.: Typika II.

¹⁴ Vgl. Mateos 1966, 139 f.

¹⁵ Vgl. Mateos 1966, 142.

¹⁶ In den Pfarrkirchen Griechenlands läßt man seit geraumer Zeit die im Hieratikon (vgl. die jüngste Ausgabe Athen 1971, 77) noch vorgesehenen Makarismen aus (vgl. Mateos 1966, 142) und begnügt sich mit dem Vortrag einiger Verse aus den beiden vorausgehenden Psalmen. Mein derzeitiger orthodoxer griechischer Schüler, Herr cand. theol. Demetrios Tzerpos (dem auch an dieser Stelle für seine hilfreichen Auskünfte herzlich gedankt sei) vermutet hinter dieser Auslassung die folgende Überlegung. Das die Makarismen einleitende und immer wieder zwischen ihnen interkalierte, verneigt vorgetragene Gebet des Schächers gibt dem Ganzen eine Note der Buße, die man als unsonntäglich empfand.

der Heiligen Leiden am Gründonnerstagabend zwischen den 15 Antiphonen und dem Kontakion¹⁷.

Das Panorama der Verwendung läßt darauf schließen, daß man im *παύσις*-Motiv der Makarismen eucharistische, dominikale und paschale^{17a} Motive zusammenklingen hört. Hier ist die Welt gemeint, in die man immer tiefer vom Herrn hineingezogen zu werden hofft, wenn man sich Gebet und Gesinnung des Schächers zu eigen macht; solches Hineingezogenwerden erwartet man sich aber vornehmlich von dem in der Eucharistie gefeierten Paschamysterium.

2. Im Westen

Die dem Westen entstammenden Zeugnisse für einen gottesdienstlichen Gebrauch der acht Seligkeiten sind wesentlich spärlicher. Trotzdem ist das älteste aller erhaltenen Zeugnisse unter ihnen, das uns wiederum den Gebrauch der Makarismen im Rahmen des Morgenoffiziums belegt. Es steht in den Predigten des Ambrosius über Ps 118 und lautet:

*Mane festina ad ecclesiam,
defer primitias pii voti; et postea,
si vocat saecularis necessitas,
non excluderis dicere: praevenierunt
oculi mei mane meditari verba tua;
securus procedes ad tuos actus.
Quam incundum inchoare ad hymnis et canticis,
a beatudinibus, quas in evangelio legis,
quam prosperum, ut te Christi sermo benedicat,
et, dum recantas domini benedictiones,
studium alicuius virtutis adsumas,
ut etiam in te benedictionis divinae
meritum recognoscas*¹⁸.

¹⁷ Vgl. Triodion, Athen 1960, 394 f. Den entsprechenden russischen Text mit deutscher Übersetzung s. bei A. v. Maltzew, Fasten- und Blumen-Triodion, Berlin 1899, 476—480. Ein erster Höhepunkt der Fastenzeit, der Orthros des Donnerstags der 5. Fastenwoche mit dem großen Kanon des Andreas von Kreta, ist gleichfalls durch die Makarismen gekennzeichnet, die sich an das Kontakion der 6. Ode des genannten Kanons anschließen; vgl. Triodion, Athen 1960, 281 f. und Baumstark, Nocturna laus 186 f., Anm. 651.

^{17a} Die von Anfang an bezeugte Affinität zum Morgen gehört in den Bereich des Pascha-Motivs; vgl. Ae. Löhr, Abend und Morgen ein Tag. Die Hymnen der Herrentage und Wochentage im Stundengebet, Regensburg 1954, 317—324.

¹⁸ Ambrosius, Expos. in Ps 118, cap. 19, 32 (CSEL 62, 438 f.). Auf die Stelle hat zuletzt J. A. Jungmann aufmerksam gemacht: Christliches Beten in Wandel und Bestand, München 1969, 31 mit Anm. 12 (S. 170).

Sicher wird man hier an eine der vielen frühen Ausstrahlungen des Jerusalemer Brauches in den Westen denken dürfen, zumal wenn man bedenkt, was oben über die ersten Zeugnisse aus dem syrischen Raum gesagt worden ist¹⁹. Wir haben übrigens interessanterweise nicht das leiseste Zeichen dafür, daß der von Ambrosius so deutlich bezeugte Brauch in Mailand fortgesetzt worden wäre; man nimmt an, daß er der karolingischen Reform, vielleicht aber schon dem Siegeszug der in der *Regula St. Benedicti* genannten *Cantica* zum Opfer gefallen ist²⁰.

Sicher ist orientalischer Einfluß im Spiel, wenn uns im frühmittelalterlichen Spanien liturgischer Gebrauch der acht Seligkeiten begegnet. Im 10. Jahrhundert bietet uns die Hs. 35.5 der Kapitelsbibliothek in Toledo für den Palmsonntag als Antiphon *ad accedendum* (d. h. zum Kommunion-gang der Gläubigen) den Text der acht Seligkeiten; nach jedem der acht Glieder wird als Antiphon wiederholt: *Memento nostri, Domine, dum veneris in regno tuo*²¹: ein Text, der sich auch sonst in der Karwoche des frühmittelalterlichen Spaniens der gleichen Beliebtheit erfreut wie im Osten²². Wenn auch die den Makarismen in der genannten Hs. beigegebene Melodie abendländischen Ursprungs zu sein scheint²³, so kann doch kein Zweifel daran sein, daß hier byzantinischer Brauch im Westen weiterlebt. Nicht nur die charakteristische Antiphon ist dort bezeugt: die ältesten byzantinischen Quellen kennen den Gesang der Makarismen gerade am Palmsonntag²⁴. Wenn sie auch dort nicht im Umkreis der Kommunion auftauchen, so haben wir oben gesehen, daß mit hoher Wahrscheinlichkeit ein sehr alter Zusammenhang zwischen Kommunion und Makarismen besteht. Man möchte der Gemeinde so etwas wie einen Spiegel vorhalten, in dem sie erkennen kann, wie ein vom Geheimnis der Eucharistie erfaßter und durchtränkter Mensch aussieht.

Als relativ späte Frucht ähnlicher Überlegungen wird man es ansehen können, wenn das *Missale Romanum* (auch in seiner jüngsten Gestalt²⁵) am Allerheiligenfest als Kommunion-Antiphon *de Evangelio* den Vortrag der zweiten Hälfte der Makarismen vorsieht²⁶.

¹⁹ Zu frühen Kontakten zwischen syrischer und mailändischer Liturgie vgl. E. Cattaneo, *Rito ambrosiano e liturgia orientale: Archivio Ambrosiano* 2 (1950) 10–42.

²⁰ Vgl. Huglo, (Anm. 5) 137.

²¹ Vgl. ebda 137 f.

²² Vgl. ebda 138 f.

²³ Vgl. ebda 140.

²⁴ Vgl. ebda 138.

²⁵ *Missale Romanum, auctoritate Pauli VI promulgatum, Romae* 1970, 634.

²⁶ Vgl. Huglo, 136 A. 11; M.-Ph. Schuermans, *Parole de Dieu et rite sacramentel. Etude critique des antiennes de Communion néotestamentaires*, Bruxelles 1963, 122 f.

II. Weiterklingen im häuslichen Gebet

Wenn der liturgische Gebrauch der acht Seligkeiten demnach im Abendland auch nur episodischen Charakter gehabt hat (weitere Zeugnisse als die aufgeführten sind bisher nicht bekanntgeworden), so wäre doch zu fragen, ob ein so einprägsamer und behaltsamer Text nicht als Memorier- und Meditationstext eine Rolle im privaten Gebetsleben der Gläubigen des Westens gespielt hat. Ein Zeitalter, das hellsehtig genug war, das Auswendiglernen²⁷ noch nicht zu perhorreszieren, sondern im Sinne der französischen und englischen Termini als ein „Lernen mit dem Herzen“ (*par coeur; by heart*) zu werten, mußte fast auf diese Formel stoßen. In Ermangelung einschlägiger Forschungsarbeiten sei wenigstens auf einen Zufallsfund an bemerkenswerter Stelle hingewiesen. In der Einleitung seines deutschen Katechismus von 1564 bringt Petrus Canisius eine „Aufthailung des gantzen jars mit christlichen übungen darbey zu gebrauchen“²⁸. Sie sieht für die einzelnen Zeiten jeweils zwei Übungen vor, eine „gehobene“, bei der offenbar an lateinisches Rezitieren bestimmter liturgischer Texte gedacht ist (von denen Übersetzungen kaum in jedermanns Hand vorausgesetzt werden konnten) und eine für den einfachen Christen, die auch dort vollziehbar bleibt, wo die Kenntnis des Lateinischen, ja die Kenntnis des Lesens und Schreibens nicht vorausgesetzt werden können.

So wird z. B. für den Advent zunächst das häufige, ja tägliche Sprechen des Benedictus empfohlen; auf der unteren Stufe treten an seine Stelle vier Paternoster, um „die viererley Advent und ankunfft Christi“²⁹ zu ehren. In diesem Rahmen lautet der Vorschlag für die Zeit „vom ersten Sonntag nach der heiligen Dreyfaltigkeit biß auf den ersten sonntag des Advents“, die als „*tempus peregrinationis*“ zu werten sei: häufiges oder tägliches Sprechen der *octo beatitudines*. Daß die Überschrift lateinisch gegeben ist, dürfte darauf hinweisen, daß an Rezitation des lateinischen Textes gedacht ist (eine deutsche Übersetzung werden auch hier die wenigsten zur Hand gehabt haben).

Die Alternativlösung heißt in bezeichnendem Weiterklingen der m. a. Rolle des atl. Dekalogs „oder die heiligen Zehen Gebott sampt den zweyen

²⁷ Zur Rolle des Auswendiglernens in der Antike und im frühen Christentum vgl. Th. Klauser, Art. Auswendiglernen: Reall. für Ant. und Christentum V (Stuttgart 1950) 1030–1039.

²⁸ S. Petri Canisii Catechismi latini et germanici, ed. Fr. Streicher I/2 (Rome-Monachii 1936) 18–21.

²⁹ A. a. O. 18.

gebotten der liebe“³⁰. Der Zusatz zeigt, daß sich Canisius der Problematik der Zehn-Gebote-Formel wohl bewußt ist und sie im Sinne der Summa theologica des Thomas von Aquin³¹ zu lösen versucht.

III. Die acht Seligkeiten im Gottesdienst von heute und morgen

Soweit sich mit Hilfe der üblichen Nachschlagewerke feststellen läßt, hat unser Text in der Geschichte weder des katholischen noch des evangelischen deutschen Kirchenliedes eine Rolle gespielt³². Das einzige Gegenbeispiel, das mir begegnet ist, steht in einem erstmals 1925 erschienenen Ordensgesangbuch der Gesellschaft vom Göttlichen Wort³³. Inzwischen hat sich — anscheinend von Taizé aus — im französischen Raum eine den byzantinischen Melodien nachgebildete ansprechende Vertonung durchgesetzt. Analoge deutsche Versuche³⁴ vermögen noch nicht ganz zu befriedigen, aber es kann damit gerechnet werden, daß das angekündigte Einheitsgesangbuch die Seligkeiten in einer dem deutschen Text besser entsprechenden Melodie bringen wird. Wenn diese einmal eingesungen ist, wird der Gesang der acht Seligkeiten im gottesdienstlichen Leben des deutschen Sprachgebiets eine doppelte Funktion erfüllen können. Er wird — im Sinne der hier entwickelten Geschichte der liturgischen Rolle der Makarismen — sich als Meditationsgesang nach der Kommunion anbieten (am besten aus einer kurzen Stille herauswachsend und in eine kurze Stille ausmündend), und er wird in einem Zeitalter, in dem soviel von „Orthopraxie“ die Rede ist (viel mehr, als unsere Vorfahren im Glauben

³⁰ A. a. O. 20.

³¹ Vgl. Mainka, (Anm. 1) 135.

³² Auf der Ebene der Volksoper ist die von dem Österreicher Wilhelm Kienzl (1857—1941) dem „Evangelimann“, der Titelfigur des gleichnamigen musikalischen Schauspiels, in den Mund gelegte Melodie der letzten der acht Seligkeiten („Selig sind, die Verfolgung leiden“) sehr volkstümlich geworden; vgl. G. von Westerman, Knaurs Opernführer. Eine Geschichte der Oper, München 1952, 284—286; Melodie 286.

³³ Der Titel lautet: Exsultemus Domino. Katholische Kirchengesänge. In der mir vorliegenden 3. Auflage aus dem Jahre 1934 trägt das Lied „Die acht Seligkeiten“ die Nr. 415 (S. 393 f.). Eine Fußnote besagt, daß der bekannte Ethnologe aus der Gesellschaft vom Göttlichen Wort, Wilhelm Schmidt, das Lied für Tenorsolo und Orgel mit Chorantworten gesetzt hat; vermutlich ist er auch der Komponist (Frdl. Mitt. meines Schülers P. Winfried Glade SVD).

³⁴ Vgl. etwa den Satz von Magda Baer 1947. Eine eigens für den Trierer Katholikentag 1970 geschaffene Komposition der acht Seligkeiten für Kantor, Chor und Orchester von Domkapellmeister Rudolf Heinemann (jetzt Professor in Berlin) wurde als Meditationsgesang nach der Kommunion beim Schlußgottesam 13. 9. 1970 vorgetragen.

ertragen hätten) ein hochwillkommener gemeinsamer Gesang für ökumenische Wortgottesdienste sein. Statt bei gemeinsamer Rezitation des Apostolikums über die verschieden formulierte Aussage von der Kirche zu stolpern (eine schlechterdings unerträgliche Situation), sollte man zusammen rezitieren oder besser singen, was als Leitbild christlicher Existenz hüben und drüben in der gleichen Weise anerkannt und angestrebt wird.

Theologie der Revolution? – Eine moderne Formel auf dem Prüfstand christlicher Sozialwissenschaft

Von Prof. Dr. Martin Rock, Mainz

Nachstehende Überlegungen sollen Sinn und Un-Sinn einer jener Genitiv-Theologien aufweisen, die in der postkonziliaren Phase des letzten theologiegeschichtlichen Dezenniums ein immer breiteres Feld beherrschen. Man schreibt und spricht von „Theologie des Todes“, von „Theologie der Welt“, von „Theologie der Freizeit“, von „Theologie des Tourismus“, von „Theologie der Technologie“ usw. Allmählich formieren sich so viele „Theologien“ wie es weltlich-irdische Gegenstandsbereiche gibt.

Bei unserem Thema steht die „Theologie der Revolution“ in Frage. Die In-Frage-Stellung dieser Formel wird schon dadurch angedeutet, daß sie in der Themaüberschrift mit einem Fragezeichen versehen ist. Es handelt sich um eine in der Literatur der christlichen Sozialwissenschaft bereits eingebürgerte Formel, der es gewiß nicht an Brisanz gebricht. Nicht minder groß ist indes die Gefahr eines massiven Mißverständnisses des in der Formel Implizierten. Gerade das Risiko solcher Mißdeutbarkeit gibt Anlaß zu einigen orientierenden Reflexionen.

I. Zur Formel „Theologie der Revolution“

Schon eine Formulierung wie „Theologie der Revolution“ oder „Christ und Revolution“ hätte noch vor zehn Jahren schockiert, zumindest ein skeptisches Achselzucken und höchste Verwunderung ausgelöst. Seitdem nun aber, zumal im Rahmen der „Politischen Theologie“, die Rede von einer „Theologie der Revolution“ gang und gäbe ist, hat man sich an die Koppelung von theologisch und revolutionär bzw. vice versa zunehmend gewöhnt. Im Kontext der politologischen Typisierung und Umfunktionierung der Theologie hat das Revolutionäre leicht „Heimatrecht“ gewinnen können. Der das Thema Revolution fördernde theologische Strom floß von der amerikanischen Theologie über die theologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus in Frankreich zur deutschsprachigen Theologie.

Die Einbeziehung des Phänomens Revolution in die Reflexion der christlichen Sozialwissenschaft mutet manchem dennoch wie die Einverleibung eines Fremdkörpers an, der eigentlich gar nicht zum Organismus gehört, ihn vielmehr belästigt und schädigt. Bis zur Stunde erscheint es

etwas zwielichtig, Wort und Begriff Revolution in Verbindung mit Theologie zu bringen. Theologie und Revolution dünken wie zwei unvereinbare Größen, wie Faktoren, die sich gegenseitig ausschließen.

Nun aber ist es ein Faktum, daß christliche Theologie dem Thema Revolution konfrontiert ist und sich nicht davor drücken kann, eine Auseinandersetzung mit dem revolutionären Ethos in Angriff zu nehmen. Der untrüglichste Beweis für das generelle Interesse an diesem Thema dürfte die auffallend exzessive Inflation von Materialien und Dokumentationen zur Thematik sein. In unseren Tagen wird mit dem Begriff Revolution großzügig umgegangen, ja „gespielt“. Sie wird in der Literatur der Neuen Linken sogar zum „Lustprinzip“ deklariert, sofern sie „ungeduldig hervorbrechende Sehnsüchte“ nach weltumstürzendem Handeln befriedigt¹. Revolution wurde zu einer Vokabel, die zu faszinieren begann; an ihr reagieren die sich für sie Engagierenden ihren Unmut über repressive Systemzwänge ab; unter ihrem Titel rufen sie zum Aufstand gegen konservative Kräfte und etablierte Machtzentren.

Nun ist vielen, die mit dem Terminus Revolution so behend und leichtsinnig zu verfahren pflegen, nicht bewußt, aus welcher geistigen Welt er stammt, aus welcher Gesellschaftskonzeption er geboren ist. Schließlich dürfte es kein Zufall sein, daß nicht nur die militanten Protagonisten, sondern auch sämtliche theoretisierenden Verfechter revolutionärer Parolen und Aktionen aus der marxistischen Sozialphilosophie schöpfen und originär maoistische Gedanken aufgreifen. Revolution figuriert als prototypische Vokabel der von Marx konzipierten Sozialität. Im marxistisch-leninistischen Vokabular gewinnt Revolution den Positionswert und die Funktion eines Instrumentariums, das eine glückvollere Zukunft der klassenlosen Gesellschaft bewerkstelligen soll. Revolution besitzt im Tugendkatalog der sozialistischen Ethik Lenins den Rang der Kardinaltugend; Revolution zentriert das globale Programm Mao Tse-tungs; Revolution strahlt in massiven Lettern auf dem Banner der modernen Guerilleros². Zumindest chronologisch steht die theologische Reflexion über Revolution im Schlepptau neo-marxistischer Strömungen. Bei hellhörigem Verfolgen marxistischer Stimmen wird man gewahr, daß manche christlichen Theologen eine überraschend ähnliche Sprache reden. Dies meint auch ein so unverdächtig Autor wie Weymann-Weyhe³. Bei einigen theologischen Theoretikern der Revolution kann man von Usurpation und theologischer

¹ Vgl. L. Bossle, Ursprung und Wege marxistisch-revolutionären Denkens und Handelns: Lebendiges Zeugnis 1/2 (1972) 111.

² Vgl. dazu M. Rock, Revolution: Lexikon der Pädagogik Bd. III (Freiburg 1971) 434 f.

³ Vgl. sein Buch: Ins Angesicht widerstehen (Olten 1969) 15.

„Eingemeindung“ urechter sozialphilosophischer Marxismen sprechen. Von R. Garaudy wird nicht ohne ironischen Anflug das Wort Nachäffung und opportunistische Imitation gebraucht. So fragt denn auch W. Dreier sehr zu Recht, „ob in den Theologien der Revolution“ nicht doch mehr Marxismus „enthalten ist als man wahrhaben möchte“.

Die skizzierten Kontexte und genealogischen Verbindungen gilt es zu bedenken, wenn heutzutage so oft die Rede von einer „Theologie der Revolution“ ist. Sie kann keinesfalls eine theologische „Heiligung“ von Gewaltakten, globalen Umsturzversuchen und massiven Subversionen bedeuten. Theologie der Revolution kann nicht besagen, daß dem aktionistischen Kern des Linksradikalismus mit seinem maximalistischen Revoluzzertum und seinem illusionären Utopismus eine religiöse Weihe erteilt wird. Läuft die Institutionalisierung der kritischen Protesthaltung nicht zuletzt auf eine „Flucht nach vorn in eine Utopie“ hinaus? Ein unhistorischer Antiinstitutionalismus kann aber nicht theologisch gedeckt werden; eine theologische Theorie der Revolution im *politischen* Sinne gibt es nicht. In diesem Zusammenhang meint Joh. Messner, eine Theologie der Revolution sei mit der nachdrücklichen Betonung des Prinzips der Toleranz „kaum vereinbar“⁴. Es wird sich zeigen, daß auch die bibeltheologische Analyse es nicht erlaubt, den modernen Revolutionsbegriff zu einer originalen theologischen Größe umzumünzen, umzustilisieren, „umzufunktionieren“, wie das zum Beispiel E. Bloch unternimmt, der die ganze Heilsgeschichte von der Genesis bis zur Apokalypse als den Prozeß eines permanenten Protestes verstanden wissen will⁵.

Die mit „Theologie der Revolution“ befaßten und diese Formel implizit approbierenden Autoren verwenden eine derart differente Terminologie und gehen mit so unterschiedlichem Vor-Verständnis an das Thema heran, daß die ganze Theorie auf schwankendem Grund erscheint. Die inhaltlichen Ergebnisse sind beträchtlich heterogen. Es taucht immer wieder die Frage auf, ob die Formel „Theologie der Revolution“ überhaupt einen Sinn habe; ob man nicht eher von Theologie des Revolutionären sprechen sollte. Dann wieder wird Revolution gegen Rebellion abgesetzt und nur dieser eine christliche Chance zuerkannt. In dem Buch „Diskussion zur Theologie der Revolution“⁶ wird das weitgefächerte Spektrum der Interpretationsdifferenzen überdeutlich. Neben Glorifizierungen der

⁴ W. Dreier, *Restauration oder Revolution?: Die Kirche im Wandel der Zeit* (Festschrift Josef Höffner: Köln 1971) 580 f.

⁵ Vgl. Dreier, a.a.O. 579.

⁶ Du und der andere (Köln 1969) 123.

⁷ Vgl. sein Buch: *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968.

⁸ Hrsg.: E. Feil/R. Weth, München 1969.

Revolution gewahrt man skeptisch-nüchterne Äußerungen, die eine „Theologie der Revolution“ für „äußerst problematisch“ halten⁹. Bei der Präzisierung der Methode des Kampfes gegen Konstellationen sozialen Unrechts, zumal bei seiner konkreten Instrumentalisierung, herrschen beachtliche Diskrepanzen — wenn sich die Autoren nicht überhaupt mit einem undifferenzierten Appell zum Kämpfen begnügen. Die das Thema Gewalt betreffenden Überlegungen rekurren regelmäßig auf die Interpretation der neutestamentlichen Botschaft der Gewaltlosigkeit. Aber: aus eben diesem literarischen Zusammenhang wird die Legitimität des revolutionären Impulses eruiert.

Indes spüren die meisten Autoren Hemmung, Revolution zu einem ursprünglich christlichen Begriff zu stempeln. Sie scheuen sich am Ende doch, das Christliche zum — politisch — Revolutionären umzudeuten, das revolutionäre Geschehen zu theologisieren, es zur Sache Gottes zu erklären und „theologisch zu hypostasieren“¹⁰.

„Theologie der Revolution“ kann sicher nicht die theologische Legitimation dessen meinen, was jener Revolutionskonzeption zugrunde liegt, die von der radikalen Neolinken propagiert und zum Teil in anarchistischen Terroraktionen massiv vordemonstriert wird. Die Formel kann aber auch nicht einfachhin besagen, die revolutionäre Praxis im neomarxistischen und maoistischen Verständnis werde theologisch so gestützt, wie sie jenem revolutionsideologischen Konzept eingepaßt ist. Die in die postrevolutionäre Phase projizierten Inhalte einer neuen, sozial besser strukturierten Gesellschaft sind je verschieden; die Humanismen sind jeweilig andere in marxistischer und christlicher Sicht¹¹.

Dies darf jedoch kein theologisches Alibi sein. Revolution gehört zu jenen Zeichen der Zeit, an denen, wie das Zweite Vatikanische Konzil wiederholt betont, weder die Theologie als Interpretin der evangelischen Botschaft noch die Kirche als „Lumen Gentium“ vorbeileben darf. Es gilt, nicht einer permanenten Revolution das Wort zu reden, sondern eine elementare Revolutionsethik zu entfalten, der es im letzten darum zu tun ist, Revolution überflüssig zu machen, indem sie eine Konstellation anbahnt, die verdient konserviert zu werden — konserviert

⁹ Feil, Von der „politischen Theologie“ zur „Theologie der Revolution“?: Diskussion zur „Theologie der Revolution“ 130.

¹⁰ D. A. Seeber, Ist Revolution eine christliche Alternative?, ebda. 15.

¹¹ Näheres vgl. „Lebendiges Zeugnis“; die Nummer 1/2 (1972) ist dem Thema „Marxismus und Christentum“ gewidmet. O. von Nell-Breuning stellt in seinem Aufsatz über „Das Verhältnis von Christentum und Marxismus in Gegenwart und Zukunft“ (7–21) einen unbestreitbar bestehenden tiefen „Gegensatz zwischen Christentum und Marxismus“ fest (15).

nicht in steriler Statik, sondern in kritisch-dynamischer Wachsamkeit gegenüber der Invasion von sozial sabotierenden Elementen, die Keime zu neuen Revolutionen legen. Revolution um ihrer selbst willen bedeutet die Züchtung einer tabuierten Ideologie, die gerade zu überwinden der Theologie aufgegeben ist. Eine Revolutionsethik bedarf der Erarbeitung von Orientierungen für politisch-ethische Aktion. Revolution ist ja ein ganzer Prozeß, der einzelne Phasen zu durchlaufen hat. Im Hinblick darauf steht die Entwicklung von Maximen an, welche praktikable Handreichungen abgeben können.

In diesem Sinne kann Revolution, als Versuch, die soziopolitischen Strukturen auf mehr Gerechtigkeit und Humanität hin „umzuwälzen“, zum Thema christlicher Theologie und Sozialwissenschaft werden. Wenn Revolution der ideologischen Verklammerung entrissen und auch entmilitarisiert wird, dann wird sie theologisch gleichsam salonfähig. Es bedarf nach einer Formulierung Costes in erster Linie einer „Entmythologisierung“ (*démythisation*) des Begriffs Revolution, „um ihn in die Sprache der Vernunft und Objektivität“ zu übersetzen¹². Als ein zäher Prozeß, der vertraute Strukturen erschüttert, liebgewonnene Traditionen, mühsam Etabliertes jäh verunsichert und emsig, krampfhaft Konserviertes in Frage stellen mag, ist Revolution zu einem genuinen Objekt christlicher Sozialwissenschaft zu rechnen.

Es erhebt sich allerdings die Frage, ob es angesichts der ideologischen Stempelung des Begriffs Revolution nicht opportuner wäre, die Formel „Theologie der Revolution“ aufzugeben, auch nicht „Theologie des Revolutionären“ zu formulieren, sondern den Begriff „Soziale Strategie“ einzuführen. Damit wäre die der christlichen Gesellschaftslehre gestellte Aufgabe umrissen, den ihr gemäßen Einsatz für eine bessere Welt zu konzipieren und zu praktizieren. Aber legen wir uns terminologisch nicht fest, ehe der bibeltheologische Hintergrund und die lehramtlichen Dokumente analysiert sind.

II. Der neutestamentliche Befund

Wenn man die einschlägigen neutestamentlichen Texte vornimmt und die politische Haltung Jesu formulieren will, muß philologische Genauigkeit Hand in Hand gehen mit einer Exegese, die den bibeltheologischen Kontext mit all seinen Inhalten ernst nimmt und auch die „klimatischen“ Tendenzen der neutestamentlichen Konzeption insgesamt einkalkuliert. Vorweg sei bemerkt: Die exegetisch voll gedeckte Feststellung R. Schnak-

¹² R. Coste, *Les dimensions politiques de la foi* (Paris 1972) 175.

kenburgs, Jesus sei kein Sozialrevolutionär gewesen¹³, gilt für die gesamte Mentalität der Literatur des Neuen Bundes. Es gelang nicht, Jesus zu einer Behauptung zu bringen, die ihn als Aufrührer gegen die damals bestehende gesellschaftliche Ordnung hätte erscheinen lassen¹⁴. Der evangelische Exeget O. Cullmann meint: „Jesu Einstellung ist beherrscht durch seinen eschatologischen Radikalismus. Dieser führt einerseits zu rückhaltloser Kritik an den bestehenden Ordnungen, andererseits aber auch zur Ablehnung von Widerstandsbewegungen, da diese mit ihrer Zielsetzung vom kommenden Gottesreich ablenken¹⁵“. Überhaupt: Schon das Wort Revolution sucht man im literarischen Urdokument des Christentums vergeblich; es begegnet hier so nicht. Freilich, wenn man den Begriff Revolution neutralisiert, entideologisiert, dann kann er sinngemäß als neutestamentliches Desiderium erachtet werden. Im markinischen Text findet sich die indispensabel in Pflicht nehmende Forderung, eine Wende des Sinnens und Trachtens zu vollziehen. Die plurale Befehlsform „*metanoete*“ (Mk 1, 15 b) deutet auf noetische Revolution, das heißt auf Mentalitätsänderung, welche den Ur-Sprung christlicher Existenz ausmacht. Der „neue Mensch“ hat sich auf revolutionärem Wege gegen das starre Beharrenwollen des altmenschlichen Daseins durchzusetzen. Gerade christliche Werte wie Brüderlichkeit, Versöhnung und Frieden, die in ihrer Weise auch im modern-politischen Revolutionshorizont tragende Funktion besitzen, lassen sich ohne Umbruch der alteingewurzelten Gesinnung und des Herzens im biblischen Verstande des Wortes nicht realisieren. Solchermaßen originär christlich motivierte Revolutionen und „Subversionen“ agieren nun aber auf Gewaltlosigkeit hin, geschehen um des Friedens willen¹⁶. Freilich treibt so begriffene christliche Revolution über den Innenraum des Herzens hinaus und drängt nach konkretem Niederschlag, nach Verifikation im Soziostrukturellen. Der evangelischen Botschaft eignen von Hause aus explosive Kraft und ein subtiles Sensorium für Ungerechtigkeiten individuellen und sozialen Belangs. In diesem Sinne ist J. Moltmann zu verstehen, wenn er schreibt: Das evangelische Kerygma war darin zeitgemäß, „daß es nicht seiner Zeit ent-

¹³ Vgl. Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes² (München 1962) 83.

¹⁴ Vgl. R. Murray, Autorität und der Geist im Neuen Testament: N. Lash (Hrsg.), Nennt euch nicht Meister (Graz 1968) 47.

¹⁵ Jesus und die Revolutionären seiner Zeit (Tübingen 1971) 71. Eine „Identifizierung von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis“ ist auch vom prophetischen Denken des Alten Testamentes her als ein „Irrweg“ zu bezeichnen: E. Haag, Prophet und Politik im Alten Testament: Trierer Theologische Zeitschrift (1971) 245.

¹⁶ Vgl. Rock, Revolution — eine christliche Vokabel?: Weltbild 3 (1970) 28 f.

sprach, sondern den Christus Gottes so zur Sprache brachte, daß ... Verhältnisse geändert wurden¹⁷.

Revolution im *politischen* Sinne indes widerspricht dem neutestamentlichen Konzept. Christus hat die von der Zelotenpartei gegen die römische Fremdherrschaft inszenierte „Guerilla“-Bewegung nicht unterstützt. Auch in der paulinischen Sicht ist der landläufige Begriff Revolution wenig geeignet, die Einstellung des Völkerapostels zu formulieren. Eher bietet sich der Terminus „Widerstand gegen die Staatsgewalt“ an. Dies gilt vornehmlich für Röm 13, 1—7 und die hierin konturierte politische Ethik. Revolution wäre Sabotage der Ordnung, der öffentlichen Sicherheit. Auch die Topoi Tit 3, 1 und 1 Tim 2, 2 b gehen von einer ‚normalen‘ Staatsautorität aus. Deswegen bekämpfen sie logischerweise jene, welche staatliche Gewalt grundsätzlich ablehnen, ganz zu schweigen von jenen, die auf einen anarchistisch-revolutionären Kurs zusteuern.

III. Revolution im Kontext der kirchlichen Soziallehre

Der Dürftigkeit an evidenten Aussagen des Neuen Testaments zur Thematik der Revolution entspricht in etwa der verhältnismäßig knappe Raum, den ihr konziliare und päpstliche Verlautbarungen widmen. Revolution gehört zu jenen Begriffen, die möglichst vermieden werden. Die Enzyklika „Über den Fortschritt der Völker“ von Papst Paul VI. (1967) stellt eine Ausnahme dar, sofern in ihr das Wort Revolution — im italienischen Text — auftaucht. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (= GS) des II. Vaticanums ist zwar von der Sache Revolution im weiteren Sinn die Rede; der Begriff selbst wird aber verbal nicht verwendet. Das II. Vatikanische Konzil adressiert seine Darlegungen immer wieder an die Armen und Bedrängten. Es solidarisiert sich mit den Bedrückten, welche ihrer Lebensmöglichkeiten beraubt und inhuman niedergehalten werden. Es ist die Rede vom „Druck der Verelendung“ einerseits und von der vollen Befreiung der Menschheit andererseits. Die, welche vom Elend bedrückt („*miseria oppressi*“: GS 10) sind, verlangen ihren Anteil an den heute disponiblen Kulturgütern und wollen frei ihre Rolle in der Welt spielen (GS 9). Aus diesem Tatbestand schließt das Konzil, daß die gesellschaftliche Ordnung sich weiter entwickeln, evolvieren und in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden muß (GS 26). Der Text spricht sehr oft von „*mutationes*“, von Wandlungen und Veränderungen, von der Notwendigkeit einer „wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung“. Für die Transformation jahrhundertealter Denk- und Lebensfor-

¹⁷ Perspektiven der Theologie (München 1968) 140.

men, für den raschen Wandel der Strukturen verwenden die Konzilsväter auch die generellen Begriffe Entwicklung (*evolutio*) und Fortschritt (*progressus*). Das Konzil schärft die universelle Pflicht der Menschen aller Völker ein, die Lebensverhältnisse zum Besseren zu wenden, eine Mutation und Evolution „*in melius*“ zu betreiben (GS 30; 34). Im Text des Dekrets GS begegnet die symptomatische Formel „Umwandlung (*transformatio*) der Welt“ (GS 38 a). Alle Anstrengung des menschlichen Schaffens gilt dieser Umwandlung der Welt, einer Umwandlung, die sich am Plan und Willen des Schöpfers, am echten Wohl der Menschheit zu orientieren, dem Menschen zu dienen und seiner integralen Berufung zu entsprechen hat (GS 35 b). Es bedarf der ständigen Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens, geht es doch darum, die menschliche Gemeinschaft als Gemeinschaft voranzubringen, die menschliche Kultur weiterzuentwickeln und die Gesellschaft durch Fortschritt im Moralischen und Institutionellen menschlicher zu gestalten, eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit zu bauen, kurz: den wahren Fortschritt des menschlichen Gemeinwesens zu gewährleisten (GS 65 c).

Erwägenswert ist für unseren Zusammenhang der konziliare Ausdruck: „Aufgeschlossenheit für das Neue.“ Dieser „*spiritus innovationis*“ (GS 64) resümiert wohl am besten das, was mit der „transformatorischen“ Tabulatur vielseitig und nuanciert umschrieben wird. Solcher Innovationsgeist beinhaltet die Notwendigkeit, ein offenes Auge für die neuen Bedürfnisse der Gegenwart und Zukunft zu haben und immer wieder die sozioökonomische Struktur zu überprüfen (GS 86 e).

Eine philologische Analyse des GS-Textes ergibt schon über eine sprachliche Statistik, daß für den allenthalben angesprochenen und vom Konzil positiv bewerteten Sachverhalt der Entwicklung nach vorne alle disponiblen Vokabeln eingesetzt werden — nie aber das Substantiv *revolutio* oder das Verb *revolvere*. Dies dürfte nicht Zufall sein. Die einschlägigen Begriffe gehören zur Wortgruppe *mutatio*, *progressus*, *profectus*, *promotio*, *evolutio*, *transformatio*.

Gibt dieses Begriffsschema, dieses evolutionäre, progressive, mutative, promotorische und transformatorische Vokabular einen Anhaltspunkt für eine „Theologie der Revolution“? Daß diese Frage mit nein zu beantworten ist, ergibt sich nicht nur aus der linguistischen Bilanz, sondern auch aus der kontextlichen Interpretation der Pastoralkonstitution GS.

Das vom II. Vaticanum skizzierte „*evolutive*“ Programm erfährt gleichsam seine Verdichtung in der Sozialenzyklika „*Populorum progressio*“. Sie betrifft die unaufschiebbare Dringlichkeit allseitiger Entwicklung der gesamten Menschheit auf mehr Humanität hin. In der Nummer 31 dieses

Rundschreibens geht es um den Tatbestand der *seditio*, das heißt um Widerstand, Aufstand gegen einen politisch-sozialen Status quo, dessen Strukturen als ungerecht qualifiziert beziehungsweise disqualifiziert werden. Der Verfasser dieses Textes steht gewaltsam betriebenen Umsturzversuchen in revolutionärem Stil skeptisch gegenüber. Das Unternehmen der *seditio* gewinnt seine Berechtigung nur daraus, daß es konkrete Mitarbeit an der Friedensaufgabe bedeutet. Selbstherrliche Revolution, die das Sozialgefüge terroristisch verunsichern würde, findet keine Zustimmung. Der in *seditio* implizierte Gehalt könnte lediglich dann ein Placet bekommen, wenn alle folgenden Bedingungen gegeben sind: offensichtliche, lange währende Gewaltherrschaft; Verletzung fundamentaler Menschenrechte; Gemeinwohlschädlichkeit; proportional zumutbare Folgen. Für diesen Fall ist es jedoch richtiger, den Titel „Widerstand gegen die Staatsgewalt“ in Anspruch zu nehmen. Er wird legitimiert sowohl durch das im Text verwendete Wort *seditio*, das in der Terminologie der klassischen Moralthologie für Widerstand steht, als auch durch den Begriff Gewaltherrschaft, die im lateinischen Original bezeichnenderweise mit „*tyrannis*“ benannt wird.

Doch, gleich welcher Terminologie man sich anschließe, Revolution muß ein Ausnahmefall bleiben. Bis zum Beweis des Gegenteils, daß nämlich eine friedliche Lösung unmöglich ist, muß der Veränderungsmodus der Revolution außer Betracht bleiben¹⁸. Die Revolutionspassage darf — dies verbieten die elementarsten hermeneutischen Regeln — nicht isoliert ausgelegt werden. Ihr adäquates Verständnis ist nur möglich durch eine Perspektivierung des Gesamttextes. Dieser thematisiert nun aber den langfristigen Prozeß der progressiven Humanisierung der individual-menschlichen und völkischen Lebensbedingungen. Paul VI. geht es um die Förderung von Menschlichkeit, um die Ermöglichung eines universalen und integralen Humanismus¹⁹, in dem menschliche Würde und Freiheit gesichert sind. Die krassen Ungerechtigkeiten und explosiven Antagonismen sollen allmählich, progressiv, in „harmonischer Evolution“²⁰ abgebaut werden. Um dies zu bewerkstelligen, bedarf es eines methodischen Instrumentariums, dem nicht radikal revolutionärer Aktionismus, sondern

¹⁸ Näheres vgl. Rock, Christ und Revolution (Augsburg 1968) 86—90.

¹⁹ Zum Verständnis dieses Begriffs vgl. E. Nawroth, Integraler Humanismus: Die Kirche im Wandel der Zeit (Festschrift J. Höffner) 419—433. Zur Explikation von Humanum und dessen sozialphilosophisch-ethischen Implikationen vgl. bes. L. Berg, Humanum — Hauptthema der christlichen Soziallehre: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften XIII (1972) 75—109. Vgl. ders.: Festschrift Höffner 435—452.

²⁰ Coste, Eglise et vie économique (Paris 1970) 277.

eine breit angelegte, differenzierte Soziale Strategie angepaßt zu sein scheint. Eine solche bietet sich als adäquater Stil christlicher Welt- und Gesellschaftsveränderung an.

IV. Soziale Strategie als echte Form „christlicher Revolution“

Es wurde bereits betont, daß der Begriff „Widerstand gegen die Staatsgewalt“ dem der Revolution vorzuziehen ist. Revolution grenzt nämlich an Fragen, die bei jenem Sachverhalt relevant sind. Dieser Bezug wird meist übersehen, ja verneint, obwohl es in beiden kritischen Fällen um Veränderung der Herrschaft, um die Durchsetzung von Rechten, um Erwerb von politischer Macht, eben um „politischen Widerstand“ geht. Auch und gerade in „*Populorum progressio*“ ist „das traditionelle Revolutionsverständnis beibehalten worden, nämlich der aktive Widerstand gegen eine Staatsgewalt²¹“. Die sozioethischen Strukturen sind bei Revolution und politischem Widerstand nicht unähnlich. Jeweils geht es um die Erfüllung eines differenzierten Bedingungssystems, um Wertorientierungspunkte, um ethische Markierungen, die das Kriterium der Gerechtigkeit der heranzuwälzenden, zu „involutionierenden“ neuen Gesellschaft abgeben. Revolution ist „ein Spezialfall der Gemeinwohlreform“, „der durch die entsprechende höchste Not auf Grund eines schwerst ungerechten Status quo des (inter)nationalen Gemeinwohls als Fall des Widerstandsrechtes des Volkes sittlich gerechtfertigt erscheint²²“. Revolution realisiert einerseits Widerstand gegen eine soziopolitische Konstellation beziehungsweise gegen deren Repräsentanten. Zu dieser negativen Seite gesellt sich eine positive: Vom Ziel und Ende her bezieht der Widerstand den Aufbau eines neuen, „besseren“ Status. Immer erfolgt ein *Durchsetzen* von sozialen Ideen, die Realisierung von theoretischen Konzepten. Es geht in beiden Grenz-Situationen um *Verteidigung* übergeordneter Gemeinwohlinteressen, die gegen schweres soziales Unrecht defensiv gesichert werden müssen.

Die mehrfach angeklungenen Begriffe wie Verteidigung, Widerstand einerseits und das langfristig programmierte Projekt einer soziopolitischen Transformation andererseits lassen meines Erachtens die Vokabel Soziale Strategie als den treffendsten Terminus erscheinen.

Warum Strategie? Das anspruchsvolle Vorhaben, die sozialen Realitäten in aller Welt gerechter, humaner zu gestalten, bleibt ohnmächtig, wenn kein Generalstabsplan konzipiert wird, auf dem wie auf einem

²¹ Dreier, a. a. O. 577.

²² R. Weiler, Katholische Soziallehre und Revolution: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften X (1969) 226 f.

Koordinatensystem technische Daten fixiert, Ziele definiert, Prioritäten gesetzt, politische Konstellationen analysiert und praktikable Durchsetzungsmethoden aufgezeigt werden. Die am Endziel orientierten Operationen und taktischen Prozesse machen die Strategie aus. Sie umfaßt auch den Modus des Angriffs und der Verteidigung, ebenso eine subtile Logistik zur Beschaffung und Disposition der Mittel, welche in der „sozialen Schlacht“ zur Herbeiführung einer sozialen Wende erforderlich sind. Sozialer Angriff besagt den Einsatz der positiv aggressiven Potenzen zur Hebung der menschlichen Lebensbedingungen. Die Leistung des Fortschritts bedarf einer überlegten Taktik. Sie muß das Elend bekämpfen, eine regelrechte Kampagne gegen Not und sterile Stagnation führen. Soziale Strategie beansprucht die Schärfe des Geistes und alle intellektuellen Anstrengungen, um die Ursachen der Nöte aufzudecken und Wege zu finden, wie sie bekämpft und wirksam ausgeräumt werden können. Sozialer Angriff auf die Weltnöte erweist sich zugleich als die beste (soziale) Verteidigung, während total subversive Revolution als sozial dysfunktional zu betrachten ist. Die In-Angriff-Nahme sozialer Misere ist bereits eine defensive Intervention zugunsten der durch gesellschaftliche Strukturmängel Unterprivilegierten. Wenn die soziale Offensive mit ihrem genuine Potential „durchgeschlagen“ hat, dann wird Revolution überflüssig. Während Revolution einen Evolutionshemmer par excellence darstellt, bedeutet Soziale Strategie einen Feldzug konstruktiv-progressiver Humanität. Sie verlangt Findung und Klärung praktikabler Maßnahmen, die jedoch nicht nur theoretisch diskutiert und zu moralischen Appellen formuliert, sondern konkret durchgesetzt werden müssen. Der soziale Kriegseinsatz beginnt mit einem breit basierten, strategisch durchgeplanten und logistisch kalkulierten Niederringen aller Erscheinungen, die zu explosiven, revolutionären Sprüngen führen können. Menschlicher Fortschritt, „populorum progressio“ werden nun mal weithin auf dem Weg der Repression sozialer Pathologien erwirkt werden müssen.

Im einzelnen ist die Soziale Strategie dreidimensional strukturiert. Sie durchläuft drei Phasen.

1. Die *diagnostische* Phase. Schon im Vorfeld erstehen nicht geringe Schwierigkeiten. In der „Dritten Welt“, die mit revolutionären Spannungen besonders befrachtet ist, liegt eine ziemlich verschiedene Ausgangsbasis vor. Der Siedepunkt der revolutionären Situation ist in den einzelnen Regionen ungleich. Man braucht also eine gewissenhaft erstellte, differenzierte Situationsanalyse und eine exakte Exegese der Dinge, um den jeweils erklommenen Sättigungsgrad zu ermitteln.

2. Die Phase der *Bewußtmachung*. Der mit Hilfe von Sozial- und Humanwissenschaften diagnostizierte Zustand muß den Unterdrückten, die

es zu mobilisieren gilt, erst mal bewußt gemacht werden. Anderenfalls wird die Befreiung von Unrechtssystemen gar nicht als wünschenswert empfunden. So ist es die „erste Pflicht der Christen, der gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten bewußt zu werden“²³. Dazu bedarf es zunächst einer „Evolution der Gewissen“²⁴.

3. Die Phase der *Taktik und Modelle*. Eine dritte Phase im Prozeß der Wegbereitung sozialstrategischer Aktion ist schließlich eine Entscheidung in Sachen Taktik und Modell. Es gilt nämlich, Modelle der Befreiung zu kreieren und durchzuexerzieren. Befreiung ist vor allem das Wort, mit dem der Veränderungsprozeß in Lateinamerika umschrieben zu werden pflegt: *Liberación* als das Programm schlechthin. Da die soziale Strategie wesentlich auf diese Befreiung aus ist, gilt es, die „Theologie der Revolution“ durch eine Theologie der Befreiung zu substituieren, die sich in eine *Ethik der Emanzipation* im Ursinne zu entfalten hätte.

Für diese dritte Phase werden seit geraumer Zeit in Lateinamerika konkrete Schritte unternommen. Man geht von der Überzeugung aus: Wirkliche Strukturumwandlung verlangt, daß die dringlichsten Veränderungen von innen her unternommen werden, das heißt durch sachgerechte Bewußtseinsbildung, durch geeignete Vorarbeit und Organisation aller Engagierten. Zu den institutionellen Voraussetzungen zählen Grunderziehungsbewegungen, ganzheitliche Heilssorge, sozialkritische Information und Schulung, Ausbildung von Fachleuten für Entwicklungsfragen, Förderung des Dialogs zwischen Kirche und Regierenden, Unterstützung christlich orientierter Gewerkschaften, ökumenische Teamarbeit, Intensivierung der nationalen Caritas²⁵.

All dies sind Materialien und Elemente der Sozialen Strategie. An ihrer Notwendigkeit wird nicht ernsthaft gezweifelt. Es gibt ein Bewußtseinsminimum, das dem Verfasser von „*Populorum progressio*“ und Herbert Marcuse gemeinsam ist: die Unabdingbarkeit eines sozial-transformatorischen Impulses und Ethos. Marcuse geht es um Strukturveränderung und um ein Mehr an Freiheit, um „Fortschritt der Menschheit zur Humanität“²⁶. Papst Paul VI. geht es um eine gerechtere, humanere Gesellschaft²⁷.

²³ Coste, *Les dimensions...*, 177.

²⁴ J. Girardi, *Marxisme et Christianisme* (Paris 1968) 280.

²⁵ Näheres dazu vgl. R. Frieling, *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 2* (1972) 26–35.

²⁶ *Kultur und Gesellschaft II* (Frankfurt 1965) 138. Vgl. 137 und 140; außerdem den „Versuch über die Befreiung“ (Frankfurt 1969).

²⁷ Dies dokumentieren Vokabular und Tenor der Sozialenzyklika „*Populorum progressio*“ und des Apostolischen Briefes „*Octogesima Adveniens*“.

Aber deswegen „Theologie der Revolution“? Ist es nicht so, daß sie in eine Theologie der Evolution einmünden muß? Verbirgt sich hinter dem Anliegen einer Theologie der Revolution nicht schlicht eine Theologie der Entwicklungspolitik? Diese aber ist nur zu bewältigen mittels einer Sozialen Strategie, an deren Entwurf und Realisierung die christliche Sozialwissenschaft mitzuwirken hat. Solcher Beitrag — man könnte sagen: eines christlichen „social engineering“ — wird um so besser gelingen, je mehr es sich auf das Eigene besinnt und je wacher es den jüngst wieder in „Octogesima Adveniens“²⁸ empfohlenen Dialog mit den Humanwissenschaften führt.

²⁸ Nr. 40. Vgl. Papst Paul VI., Neue Impulse für soziale Gerechtigkeit (Leutesdorf 1971) 67 f. — Deutsche Übersetzung, Einführung und Erläuterungen: L. Berg, M. Rock, K. A. Wohlfahrt, F. Zauner am Sozialethischen Seminar der Universität Mainz.

Kirchenrechtliche Überlegungen zum Kommunionempfang ungültig Verheirateter

Von Prof. Dr. Hubert Socha SAC, Vallendar/Rhein

Bis vor wenigen Jahren war der Sakramentenausschluß der Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, ein bedrängendes Problem fast ausschließlich für die davon betroffenen Christen und deren Seelsorger. Die katholische Theologie beschränkte sich mehr oder weniger auf die Feststellung, daß ein Entgegenkommen der Kirche in dieser Frage durch die Weisung Christi unmöglich sei; kraft göttlichen Rechts sei die Ehe unauflöslich. Wiederverheiratete Geschiedene lebten in einer Verbindung, die vor Gott keine Ehe sei, und deshalb in einer notwendigen nächsten Gelegenheit zur Sünde. Dadurch seien sie für die sakramentale Absolution und die Teilnahme am eucharistischen Mahl nicht disponiert.

In Deutschland begnügten sich die meisten bischöflichen Behörden nicht damit, auf die einschlägigen Bestimmungen des Codex Iuris Canonici (= CIC) hinzuweisen, sondern entzogen die Zulassung von geschiedenen Wiederverheirateten zu den Sakramenten der Zuständigkeit der Pfarrer und Beichtväter und behielten sie dem Ortsordinarius vor¹.

Die Not der ungültig Verheirateten, die wieder am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen möchten, führte aber schließlich doch dazu, daß sich seit geraumer Zeit fast alle theologischen Disziplinen vertieft mit diesem Fragenkreis befassen. In vielen Pfarreien, deren Vorsteher ja am unmittelbarsten mit diesem Problem konfrontiert sind, bürgerte sich eine recht unterschiedliche Praxis ein. Das hatte wegen der mit der Mobilität des modernen Lebens verbundenen Aufweichung des materiellen Territorialprinzips einen unerträglichen Zustand zur Folge, dem abzuhelpen sich zunächst einzelne Generalvikariate und diözesane Gremien, schließlich aber auch die Bischofskonferenzen verpflichtet sahen².

In der BRD hat die Kommission IV der Gemeinsamen Synode einen Entwurf über „pastorale Hilfen für Geschiedene, die wieder verheiratet

¹ Vgl. z. B. Amtsblatt für die Erzdiözese München und Freising, 1947, Nr. 116, S. 139; Synodalstatuten des Bistums Trier, Trier 1959, Art. 358 Abs. 4, S. 186; dazu A. Scheuermann, Sakramentenempfang ungültig Verheirateter: Klerusblatt 41 (1961) 156—158.

² Vgl. Die Kirche und die Geschiedenen. Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der Synodenkommission IV, Prof. F. Böckle: Herder Korrespondenz (= HK) 26 (1972) 69—73.

sind“ erarbeitet, der aber auf der Vollversammlung vom 11. bis 14. Mai 1972 noch nicht behandelt wurde und nach einem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz erst im Gesamtzusammenhang einer Vorlage „Christlich gelebte Ehe“ beraten werden soll³. Der Entwurf plädiert für die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, wenn drei Voraussetzungen erfüllt sind: das Bestehen einer sittlichen Verpflichtung gegenüber dem neuen Partner, der Wille zum dauerhaften Zusammenleben sowie das Eingeständnis begangener Schuld und die Bereitschaft zur Wiedergutmachung⁴. Das Papier konnte nicht mehr rechtzeitig der Zentralkommission vorgelegt werden, weil es, wie der Vorsitzende der Synodenkommission IV in einem Interview sagte, auf eine „harte Opposition“ derjenigen Kommissionsmitglieder stieß, die „einer vornehmlich rechtlichen Denkform“ verhaftet sind⁵. Diese Äußerung veranlaßt mich, einige Überlegungen zu den Normen des CIC über den Sakramentenempfang von ungültig Verheirateten anzustellen⁶. Ich setze dabei voraus, daß eine nach kirchlicher Lehre vollgültige Ehe existierte, die unheilbar zerrüttet und geschieden ist, und daß ein oder beide Gatten nun in einer zweiten ehelichen Gemeinschaft leben.

I. Die kirchliche Ehrminderung als Ausschließungsgrund von der Eucharistie⁷

Nach dem CIC darf an der eucharistischen Tischgemeinschaft nur teilnehmen, wer — nach Erlangung des Vernunftgebrauchs — der Kirche voll eingegliedert und in seiner kirchlichen Ehre nicht geschmälert ist (cc. 731 § 2; 853—856).

Für die volle Eingliederung in die Kirche verlangt das Vaticanum II das innere, ungreifbare Erfülltsein vom Geist Christi sowie das sichtbare Band „des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen

³ Deutsche Tagespost vom 12./13. Mai 1972, Nr. 57, S. 14.

⁴ F. Böckle, Sexualität, Ehe und Familie. Erster Arbeitsbericht aus der Sachkommission IV: Synode — Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD Heft 1, 1972, S. 5—8.

⁵ Die Kirche und die Geschiedenen: HK 26 (1972) 72; vgl. auch HK 26 (1972) 47 (Wie weit ist die Gemeinsame Synode?): „Widerstände gegen eine solche Lösung scheinen unter Kanonisten und Hierarchen stärker zu sein als unter Moralthologen und Eheleuten.“

⁶ Das Problem kann und braucht hier nicht vollständig und ausführlich behandelt zu werden; es sollen nur einige Gesichtspunkte zu dem in der bisherigen Diskussion schon Gesagten hinzugefügt werden.

⁷ Siehe dazu G. May, Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme an dem eucharistischen Mahle, Leipzig 1960.

Leitung⁸. Ein wesentlicher Mangel im personalen Mitvollzug derjenigen Elemente, welche die Kirche zum sichtbaren Zeichen des Heils machen, oder das Nichtverharren in der geistgewirkten Liebe müssen von der Teilnahme an der Eucharistie ausschließen; denn in der Eucharistie kommt die Gemeinschaft der Kirche zu ihrer wesenhaften Darstellung⁹.

Die kirchliche Ehre eines Christen kann gemindert sein nicht nur aus Gründen, die mit dem Fehlen oder der Unvollständigkeit der für die Kirchenzugehörigkeit konstitutiven Voraussetzungen identisch sind, sondern auch aus anderen Ursachen. Es ist zu fragen, ob jede Beeinträchtigung der kirchlichen Ehre den Zugang zum eucharistischen Mahl behindern muß.

1. Die Eucharistie als wesenhafte Darstellung des pilgernden Gottesvolkes

In der Eucharistie ereignet sich die Kirche am sichtbarsten und dichtesten als universales Heilssakrament. Zur sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche gehört, daß sie eine Gemeinschaft von endlichen Menschen ist, die zwar von Gott zu eigen angenommen sind, aber noch der eschatologischen Vollendung entgegenpilgern und als solche der Sünde ausgesetzt bleiben und faktisch immer wieder sündigen¹⁰.

Die Sünde ist Untreue gegenüber der christlichen Berufung und hat deshalb, sofern sie bekannt ist, eine Ehrminderung zur Folge. Da die Kirche aber wesentlich Kirche der Sünder ist¹¹, kann nicht jede mit der Sünde verbundene Unehre vom Zentrum der Kirche, der Eucharistiefeier, ausschließen, sondern nur jene Ehrschädigung, die den Christen trifft, der nicht bereit ist, vor Gott und dessen Volk einzugestehen, daß er versagt hat, und umzukehren. Die Eucharistie ist ja nicht nur Zeichen des erlangten Heils, sondern auch Mittel, um den Kirchengliedern immer wieder Gottes Liebe zuzuwenden. Bei vielen ungültig Verheirateten, die wieder am sakramentalen Leben teilnehmen wollen, wird das Eingeständnis der Schuld und die Bereitschaft zur Umkehr vorhanden sein.

⁸ „*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes . . . et in eiusdem compage visibili cum Christo . . . iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis*“; Constitutio „*Lumen Gentium*“ 14 Abs. 2.

⁹ Vgl. K. R a h n e r, Kirche und Sakramente, Freiburg i. Br. 1963, 75 f.

¹⁰ Vgl. Vaticanum II, Constitutio „*Lumen Gentium*“ 8 Abs. 3.

¹¹ K. R a h n e r, Kirche der Sünder — Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils: Schriften zur Theologie, Band VI, Einsiedeln 1965, 301—347.

2. Anreiz zur Sünde?

Ein gewichtiger Einwand gegen den Zugang zu den Sakramenten für wiederverheiratete Geschiedene lautet, daß dadurch der unbedingten Forderung Jesu zu ehelicher Treue Abbruch getan und vielen Anlaß zur Sünde gegeben werden könnte.

Diesem Argument ist entgegenzuhalten: Ein in sich sittlich gutes Tun kann höchstens aufgrund der Umstände anderen Ärgernis geben. Wenn die Kirche mit den bußfertigen Sündern Mahl hält, handelt sie nach dem Vorbild Jesu. Als bußfertig ist anzusehen, wer seine Schuld bereut und zur Wiedergutmachung bereit ist. Beide Voraussetzungen können gegeben sein, auch wenn die schuldhaft verursachten Wirkungen nicht oder nur teilweise zu beseitigen sind.

Die Kirche hat durch ihre bisherige strenge Praxis bei den Gläubigen den Eindruck erweckt, als ob zwischen der ungültigen Zweitehe und dem Sakramentenausschluß ein notwendiger Zusammenhang bestehe. Daß dem nicht so ist, zeigt die Geschichte, wonach nicht nur in der orientalischen, sondern auch in der abendländischen Kirche ungültig Verheiratete, die weiter ehelich zusammenleben, unter bestimmten Bedingungen zur sakramentalen Versöhnung zugelassen wurden¹². Es wäre also Aufgabe der kirchlichen Verkündigung, den Gläubigen wieder bewußt zu machen, daß nach dem Neuen Testament nur die Sünde „wider den Heiligen Geist“ (Mt 12, 31 f.) nicht vergeben werden kann.

Solange dieses Bewußtsein nicht allgemein verbreitet ist, kann der Sakramentenempfang Geschiedener, die wieder geheiratet haben, anderen zum Anstoß gereichen. Es handelt sich hier um das sog. *scandalum pusillorum*, das man zu vermeiden hat, sofern nicht unabdingbare Pflichten seine Zulassung gestatten¹³. Der Seelsorger weiß aus Erfahrung, daß er häufig nach Abwägen aller Gegebenheiten und Umstände zur Erkenntnis kommen kann, er sei im Gewissen verpflichtet, dem Wunsch ungültig Verheirateter nach den Sakramenten zu entsprechen.

Religionssoziologische Untersuchungen weisen darauf hin, daß die bisherige rigorose Haltung der Kirche gegenüber den in nichtiger Ehe Lebenden immer weniger vor der Scheidung und Wiederverheiratung abschreckt¹⁴. Unabhängig von der pastoralen Aufklärung und Vorbereitung der Gemeinden ist also bereits eine Entwicklung im Gange, die dazu führt,

¹² Vgl. Böckle: Synode Heft 1, 1972, S. 7 f.; Die Kirche und die Geschiedenen: HK 26 (1972) 73.

¹³ G. Ermecke, Ärgernis: LThK² I (1957) 838.

¹⁴ Die Kirche und die Geschiedenen: HK 26 (1972) 73.

daß eine verständnisvollere Geschiedenenseelsorge nicht oder kaum eine Schwächung der ehelichen Treue und eine größere Scheidungsanfälligkeit bedingt.

3. Die Kommunion als integrierender Teil der Eucharistiefeier

Nach der Hl. Schrift ist das sichtbare Zeichen für die Opferhingabe Christi in der Eucharistie das unter Danksagung geschehende Mahl, also die ganze eucharistische Feier mit Wort, Bereitung und Speisung. Im vierten Jahrhundert setzte ein Trennungsdenken ein, das mehr und mehr zu der isolierenden Auffassung der Wandlung als der eigentlichen Opferhandlung und der Kommunion als eines sich daran erst anschließenden Mahles führte. Diese Auffassung fand auch ihren systematischen und inhaltlichen Niederschlag in den Bestimmungen des CIC über die Eucharistie¹⁵. Danach können ungültig Verheiratete, die zu den „manifesto infames“ gehören und nicht exkommuniziert sind, wohl am Meßopfer (vgl. c. 2259 § 1), nicht aber am Mahl teilnehmen (c. 855 § 1).

Das neuere Eucharistieverständnis betont eindringlich, daß die Unterscheidung in „Meßopfer“ und „Sakrament“ theologisch hinfällig ist und die Struktur der Eucharistiefeier verunklärte. Das Mahlopfer bildet eine untrennbare Einheit mit dem Opfermahl¹⁶. Von daher sind de lege ferenda für die Teilnahme an der Opfer- und Mahlgemeinschaft die gleichen Voraussetzungen zu verlangen. Waren die ungültig Verheirateten nach geltendem Recht trotz ihrer „öffentlichen Unwürdigkeit“ (c. 855 § 1) befähigt und berechtigt, die Opfergemeinschaft mitzuzukonstituieren, so besteht grundsätzlich die Möglichkeit, daß ihnen das neue Recht diese Befähigung und Berechtigung auch für die Mahlgemeinschaft zuerkennt. Denn nicht erst die Kommunion, sondern die ganze Eucharistiefeier führt zur Vereinigung mit dem „real gegenwärtigen“ Jesus¹⁷.

II. Die ungültig Verheirateten als rechtlich Ehrlose

Bereits der CIC schließt die in nichtiger Ehe Lebenden nicht schlechthin vom Kommunionempfang aus. Nach c. 2356 ziehen sich Katholiken, die trotz eines bestehenden Ehebandes eine neue Ehe schließen, die von selbst eintretende Sühnstrafe des rechtlichen Ehrverlustes (*infamia iuris*)

¹⁵ Der CIC gliedert seine Aussagen in zwei Kapitel, die mit „*De sacrosancto Missae sacrificio*“ und „*De sanctissimo Eucharistiae sacramento*“ überschrieben sind.

¹⁶ M. S c h m a u s, Der Glaube der Kirche, Band II, München 1970, 376–380.

¹⁷ Vgl. Vaticanum II, Constitutio „Sacrosanctum Concilium“ 7.

zu. Bedingung für den Eintritt dieser Strafe ist, daß der Abschluß der zweiten Ehe eine schwer schuldhafte und mit voller Verantwortlichkeit begangene Handlung darstellt (cc. 2218 § 2; 2229 § 2)¹⁸. Zwar wird dies durch c. 2200 § 2 von Rechts wegen für den äußeren Bereich bis zum Beweis des Gegenteils vermutet, aber in Wirklichkeit oft nicht gegeben sein. Erinnt sei hier beispielshalber nur an jene Fälle, in denen die Vorehe eine sog. Teenagerheirat war oder allgemein eine Verbindung, die nach geltendem Recht weder für nichtig erklärt noch dem Bande nach gelöst werden kann, aber aufgrund neuer und schon fast allgemein anerkannter anthropologischer und theologischer Erkenntnisse wohl nicht als vollgültiger Bund „im Herrn“ (1 Kor 7, 39) anzusehen ist.

Kann nicht bezweifelt werden, daß die mit der bigamistischen Eheschließung verbundene Verletzung kirchlicher Normen sittlich voll verantwortlich erfolgt ist, so ist dem ungültig Verhehelichten als rechtlich Ehrlosem noch nicht ohne weiteres der Zugang zu den Sakramenten versperrt (c. 2294 § 1)¹⁹, solange die Ehrminderung nicht offenkundig ist.

III. Die ungültig Verheirateten als „öffentliche Sünder“

Geschiedene und wiederverheiratete Katholiken sind nach c. 855 § 1 nur dann amtlich vom Kommunionempfang fernzuhalten, wenn sie zu den sog. öffentlichen Sündern gehören. Öffentliche Sünder sind Katholiken, von denen einem größeren Personenkreis bekannt ist, daß sie ein sündhaftes Leben führen²⁰.

1. Sind nicht alle Sünder?

„Öffentlicher Sünder wird man schwerlich durch eine vereinzelte — wenn auch bekanntgewordene — Todsünde; es ist dazu nötig, daß wiederholt schwere Sünden begangen werden, die nächste Gelegenheit zur Sünde nicht vermieden und keine merkliche Anstrengung gemacht wird, sich zu bessern“²¹.

¹⁸ D.h. jede Minderung der Verantwortlichkeit für dieses Tun, sei es durch mangelnde Einsicht, sei es durch mangelnde Freiwilligkeit, läßt den rechtlichen Ehrverlust nicht eintreten.

¹⁹ Die Formulierung „*inhabilis . . . ad exercitium iuris*“ in c. 2294 § 1 ist ungenau. Der rechtlich Ehrlose verliert nicht die Befähigung zur Ausübung aller, sondern nur bestimmter Rechte; vgl. cc. 167 § 1 n. 3; 1470 § 4; 1757 § 2 n. 1; Scheuermann: Klerusblatt 41 (1961) 157.

²⁰ K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Band II, München ¹¹1967, 184; H. Heimerl, Ungeordnete Ehen vor dem Kirchenrecht: Der Seelsorger 35 (1965) 118.

²¹ May, Die kirchliche Ehre 107 Anm. 11.

Es soll und kann hier nicht dargelegt werden, wie die neuere Moraltheologie die Sittlichkeit der Eingehung einer Doppelehe und die Geschlechtsgemeinschaft in ihr unter Berücksichtigung aller Umstände beurteilt²²; vielmehr seien nur einige Anmerkungen des Kirchenrechtlers, der sich als Theologe versteht, vorgetragen.

a. Es wird gesagt, das Wort „öffentlicher Sünder“ sei primär eine rechtliche, keine sittliche Kategorie. Die Einordnung eines Menschen in diese Kategorie sei kein endgültiges, d. h. das ewige Schicksal betreffendes Urteil, und keine Aussage über das wirkliche Innere dieses Menschen — beides stehe nur Gott zu²³. Muß sich die Kirche als geistliche Gemeinschaft aber nicht, soweit wie nur möglich, bemühen, ihre sichtbare Ordnung so zu gestalten, daß der äußere Schein dem wirklichen Sein entspricht, vor allem da, wo es um die Zulassungsbedingungen zum Zentrum allen kirchlichen Lebens, der Eucharistie, geht? Sollte hier nicht mehr auf die tatsächliche innere Haltung des Menschen abgestellt werden, die bei ausdrücklichem, aufrichtigem Wunsch, am sakramentalen Leben teilzunehmen, für hinreichend angesehen werden kann, als auf das äußere Ansehen? Entspricht es nicht eher der Hl. Schrift und ist es nicht gerechter, jemanden, der die Eucharistie mitfeiert oder mitfeiern will, auch als dafür „öffentlich würdig“ zu betrachten, als von der öffentlichen Rufminderung auf das Sündersein vor Gott zu schließen? Öffentliches kirchliches Handeln braucht sich hier nicht unbedingt an äußere Fakten zu halten, weil alle in der Kirche Sünder sind und es sich in der sichtbaren Ebene nicht sicher feststellen läßt, wer es mehr oder weniger ist.

b. Zwar heißt es im Matthäusevangelium: „Hört (dein Bruder) aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er dir wie ein Heide und Zöllner“ (18, 17), d. h. wie ein außerhalb der Gemeinde Stehender. Dazu ist aber ein Dreifaches zu bedenken: 1. muß nach den von Matthäus wiedergegebenen Worten Christi diesem harten abschließenden Urteil ein mehrfaches brüderliches Gespräch vorausgehen. 2. ist das Nichthören als grundsätzliches Ablehnen des kirchlichen Einspruchs, als unbußfertiges Verhalten, das nicht Sünde nennen will, was Sünde ist, zu verstehen. Bei den um Sakramentenzulassung bittenden ungültig Wiederverheirateten wird diese Haltung häufig nicht vorhanden sein; ihr Festhalten an der wichtigen Verbindung ist vielfach kein Nicht-anders-wollen, sondern ein

²² Siehe z. B. H. B. Meyer, Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?, in: *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*, hrsg. von J. David und F. Schmalz, Aschaffenburg 1969, 290 bis 299; J. G. Gerhartz, Exkommuniziert — ein Leben lang?: *Signum* 41 (1969) 47—50; B. Häring, Heilssorge an Geschiedenen und ungültig Verheirateten: *Concilium* 6 (1970) 359—362.

²³ L. Hofmann, Exkommuniziert oder nicht?, Trier 1966, 17.

Nicht-anders-können, vielleicht sogar Nicht-anders-dürfen. 3. muß zum richtigen Verständnis der Matthäusstelle hinzugenommen werden, was die Bibel über den „Freund von Zöllnern und Sündern“ (Mt 11, 19) aussagt: Er ißt mit ihnen, obwohl er dadurch gewaltig Anstoß erregt; er verteidigt, ja rechtfertigt sie, sobald sie sich zu dem Bekenntnis durchringen: „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ (Lk 18, 9—14; vgl. 7, 36—50).

c. Ausgangspunkt für die amtliche Zurückweisung der wiederverheirateten Geschiedenen als „manifesto infames“ gemäß c. 855 § 1 ist der Umstand, daß sie in öffentlich bekannter Weise ehrlos geworden sind, und zwar so, daß weder an dem Tatbestand der Ehrlosigkeit noch an dem Bekanntsein in der Öffentlichkeit gezweifelt werden kann. „Der Spender der Kommunion hat sich allein vom Ehrverlust eines Kirchengliedes in der kirchlichen Gemeinschaft zu überzeugen“; er braucht die innere Verfassung des offenkundig Ehrlosen nicht nachzuprüfen, sondern hat das Urteil der Gemeinde zu übernehmen und zu achten. „Ist das Urteil der kirchlichen Gesellschaft über einen Gläubigen nach der Überzeugung des Spenders unberechtigt, so hat er dennoch das u. U. irrige Urteil so lange zu respektieren, als nicht — etwa durch oberhirtliches Eingreifen — Wandel in der Beurteilung eingetreten ist²⁴.“

Versteht man unter „offenkundig (*manifesto*)“ eine hohe Stufe der inneren Sicherheit²⁵, dann ist zu fragen, wo und wie für den Kommunionsspender diese bis zur Offenkundigkeit gesteigerte Gewißheit über die öffentliche Unwürdigkeit eines Mitchristen rechtlich präzis zu greifen ist. C. 2293 § 3 sagt, man habe sich dabei auf das Urteil „rechtschaffener und ernstzunehmender Christen“ zu stützen. Aber damit ist keine größere Rechtssicherheit gegeben. Welches sind die Kriterien für die Rechtschaffenheit? Wieviel Rechtschaffene müssen von der Ehrlosigkeit überzeugt sein? Wie kann ihre Meinung festgestellt werden?

In den Großstadtgemeinden kennen sich oft die Bewohner desselben Hauses nicht näher; in kleinstädtischen und ländlichen Gemeinden ist heute auch schon immer häufiger die Ansicht zu hören: Die ehelichen Verhältnisse und die Beziehung zu Gott gehören zur personalen Intimsphäre, in die ein anderer sich nicht einmischen darf. Wo Christen am Sakramentenempfang ungültig Verheirateter wirklich noch Anstoß nehmen, tun sie es weniger aus einem verletzten Empfinden für die Heiligkeit der Gemeinde und die Erhabenheit des sakramentalen Geschehens, sondern vor allem deshalb, weil die kirchliche Rechtsordnung und Verkündigung bis-

²⁴ May, Die kirchliche Ehre 96 f. mit Anm. 9.

²⁵ K. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937, 365.

her den Anschein erweckten, daß die nichtige Ehe und sakramentales Leben absolut miteinander unvereinbar seien.

Damit verliert aber die Norm des c. 855 § 1 — daß die Ehrlosigkeit der wiederverheirateten Geschiedenen manifest sein muß, wenn ihnen der Zutritt zur Kommunion verwehrt wird — ihre praktische Bedeutung. Ausschlaggebend für die Sakramentenverweigerung ist nicht die öffentliche Meinung der Gemeinde, sondern letztlich die Entscheidung des Kommunionsspenders, der durch das kirchliche Gesetz bzw. dessen Interpretation gebunden ist, die alle in ungültiger Ehe Lebenden für offenkundig ehrlos erklärt, obwohl sie es nach dem vom geltenden kanonischen Recht aufgestellten Kriterien oft nicht sind. In dem Zusammenhang wäre zu prüfen, ob nicht die meisten ungültig Verhehelichten de facto heute zu den *occulti peccatores* gehören, die der Geistliche zum Kommunionempfang gemäß c. 855 § 2 zulassen muß, sofern sie öffentlich darum bitten.

d. Nach c. 886 und c. 855 ist es Sache des zuständigen Seelsorgers, von Fall zu Fall unter Berücksichtigung aller Umstände und der jeweiligen Situation zu entscheiden, ob ein in unheilbar nichtiger Ehe Lebender für die sakramentale Absolution und das eucharistische Mahl disponiert ist²⁶. Dieser vom allgemeinen Recht den Seelsorgern zugestandene Ermessensspielraum zum verantwortlichen Abwägen und Beurteilen der von Paar zu Paar verschiedenen Gegebenheiten ist leider beseitigt worden durch den bereits erwähnten Erlaß der meisten deutschen Diözesen, der die Erlaubnis zum Sakramentenempfang für wiederverheiratete Geschiedene allein dem Ortsobershirten vorbehält²⁷.

2. Wann steht die Besserung fest?

C. 855 § 1 sagt, daß die bigamistisch Verheirateten, die offenkundig ehrgemindert sind, zur Kommunion zugelassen werden können, wenn ihre Buße und Besserung feststehen und das öffentliche Ärgernis beseitigt ist. Es wird auch heute noch Fälle geben, in denen man als Bedingung für die Wiederzulassung zu den Sakramenten das Versprechen fordern kann und muß, daß die Partner künftig wie Bruder und Schwester zusammenleben. Bei den meisten Christen, die nach Scheidung ihrer ersten Ehe wieder geheiratet haben, wird aber diese Forderung sinnvoll wohl nicht erhoben werden können. Die neue eheliche Gemeinschaft kann und wird oft zu einer sittlich verpflichtenden Verbindung geworden sein, auch wenn

²⁶ Vgl. Heimerl: Der Seelsorger 35 (1965) 123.

²⁷ Einige deutsche Generalvikariate haben inzwischen den Beichtvätern diese Entscheidungsbefugnis wieder zugestanden.

an ihrem Anfang, objektiv gesehen, eine Fehlentscheidung stand, und sie wegen des entgegenstehenden Ehebandes nicht eine Ehe im vollen theologischen Sinne darstellt. Das Bemühen um den Weiterbestand der neuen Verbindung wird für die Mehrzahl derjenigen, die um den Zugang zu den Sakramenten bitten, um des Partners und der gemeinsamen Kinder willen sittlich geboten sein: die zweite bigamistische Ehe ist faktisch unauflöslich, die Wiederherstellung der ersten gültigen moralisch unmöglich geworden.

Angesichts dieser Situation in vielen ungültigen Ehen ist es notwendig, sich bei der Suche nach einem Kriterium für das Vorhandensein von Reue und Wiedergutmachung bei den betroffenen Christen am neutestamentlichen Grundsatz zu orientieren, daß niemand von der Versöhnung und eucharistischen Gemeinschaft mit Christus ferngehalten werden kann, der seine Schuld bereut und der das tut, was in seiner Lage möglich ist, um alle Hindernisse zwischen sich und Gott aus dem Wege zu schaffen (vgl. cc. 2242 § 2; 2248 § 2). D. h. die von c. 855 § 1 verlangte Umkehr ist für den äußeren Bereich sicher gegeben, wenn die um die Kommunion bittenden Gläubigen ihr schuldhaftes Versagen, das zur Zerstörung der gültigen und zum Abschluß der bigamistischen Ehe führte, einsehen, es aufrichtig bereuen und einen genügend bereiten und tätigen Willen zeigen, nach dem Maß ihrer Kräfte Unrecht oder Schaden gegenüber dem Partner der ersten Ehe und den aus ihr stammenden Kindern wiedergutzumachen.

Daß das Prinzip *Ad impossibile nemo tenetur* auch auf die Erfüllung von Forderungen des göttlichen Rechts anwendbar ist, wurde durch das Motuproprio Pauls VI. „*Matrimonia mixta*“ vom 31. März 1970 bezüglich der katholischen Kindererziehung in konfessionsverschiedenen Ehen erneut bestätigt. Auch hier handelt es sich, analog zur Treuebindung in der Ehe, um eine Verpflichtung, die nicht nur für den Verpflichteten selbst bedeutsam ist, sondern entscheidend das menschliche und christliche Wohl anderer sowie die Auferbauung und Ausbreitung der Kirche als Heils-sakrament mitbestimmt. Das Motuproprio verlangt vom katholischen Ehepartner aber nur: „Er hat . . . die schwere Verpflichtung, das aufrichtige Versprechen abzugeben, nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden“²⁸.

²⁸ „*Praeterea in matrimonio mixto pars catholica obligatione tenetur non solum perstandi in fide, sed etiam, quantum fieri potest, curandi, ut proles baptizetur et in eadem fide educetur . . . gravi obligatione tenetur promissionem sinceram praestandi, se omnia pro viribus facturam esse, ut universa proles in Ecclesia catholica baptizetur et educetur*“; AAS 62 (1970) 259, 261. — In den von der Deutschen Bischofskonferenz erlassenen Ausführungsbestimmungen zum Motuproprio heißt es in der Anmerkung 3: „Da . . .

IV. Die ungültig Verheirateten als „Gespernte“

Gesetzt den Fall, der kirchliche Gesetzgeber würde sich dem Urteil neuerer moraltheologischer Untersuchungen anschließen, daß die Fortführung einer bigamistischen Ehe zumindest bei einem Großteil jener Partner, die um die Sakramentenzulassung bitten, nicht mehr als Verharren im Zustand der schweren Sünde oder in der notwendigen nächsten Gelegenheit zur Sünde gewertet werden muß und daß die Reue und Bereitschaft, im Rahmen der vorhandenen Möglichkeiten begangene Schuld gutzumachen, ausreichend für die volle Versöhnung der Bigamisten nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Kirche sein kann. Dann könnten diese Gläubigen nicht mehr schlechthin von der Kirche bestraft werden (vgl. c. 2218 § 2). Sie lebten aber weiterhin im Widerspruch zur Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe und damit im Gegensatz zum deutlich geäußerten Willen Christi. Müßte ihnen als solchen nicht aufgrund einer Strafe, aber aufgrund einer sogenannten Sperre (*obex*; c. 87), d. h. eines rein tatsächlichen äußeren, die aktiv-tätige Verbundenheit mit der Kirchengemeinschaft hindernden Umstandes, der durch persönliches Verschulden entstanden ist²⁹ und nun trotz besten Willens nicht mehr beseitigt werden kann, der Zugang zu den Sakramenten bei Lebzeiten des gültig angetrauten Gatten verschlossen bleiben? Sind diese Christen zwar nicht mehr ehrlos im Sinne des kirchlichen Strafrechts, aber doch in ihrem guten Ruf so geschädigt, daß eine Teilnahme am eucharistischen Mahl nicht in Frage kommt³⁰?

Diese Fragen wären nur dann ohne weiteres zu bejahen, wenn erstens sich in der Eucharistiefeier die Kirche als Gemeinschaft der Reinen, als Versammlung der schon Vollkommenen und nicht auch als Volk von Sündern, von stets angefochtenen und fehlbaren Menschen dar-

die Erziehung der Kinder immer Sache beider Eltern ist und keiner der Ehepartner zu einem Handeln gegen sein Gewissen veranlaßt werden darf, besteht diese Verpflichtung darin, das in der konkreten Situation nach bestem Wissen und Gewissen Mögliche zu tun“; Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising 1970, Nr. 11, S. 343.

²⁹ K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Band I, München 11964, 179—182.

³⁰ „Es ist hierbei auf den Unterschied zwischen *amissio existimationis* und *infamia facti* aufmerksam zu machen. Die *infamia facti* schließt zwar stets den Verlust des guten Rufes ein (vgl. c. 2293 § 3), aber der Verlust des guten Rufes bedeutet nicht stets den Eintritt der *infamia facti*. Der Unterschied liegt in der verschiedenen Weise der Entstehung. Die *infamia facti* kann nur aus der Begehung eines Verbrechens oder wegen schlechten Lebenswandels entstehen. Der Verlust des guten Rufes ist auch aus anderen (persönlich nicht verschuldeten) Gründen möglich“; May, Die kirchliche Ehre 103 f. Anm. 55.

stellte und sichtbarmachte. Im konsekratorischen Teil der eucharistischen Hochgebete heißt es: „Das ist mein Leib, der für euch und für alle vergossen wird . . . Das ist . . . mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden“³¹. Hier und in den biblischen Einsetzungsberichten wird nicht unterschieden zwischen Sünden, durch die ein Zustand geschaffen wurde, der trotz aller Reue und Wiedergutmachungsbereitschaft nicht mehr oder nur sehr wenig geändert werden kann, und solchen Versagen, die nicht derartige schwerwiegende Folgen haben. Die kirchliche Praxis unterscheidet sonst auch nicht so; dann dürften nämlich Mörder, Kriegs- oder Sittlichkeitsverbrecher niemals wieder zu den Sakramenten zugelassen werden.

Die ungültig Verheirateten müßten trotz Fehlens aktueller Schuld notwendig für die Sakramente „gesperrt“ bleiben, wenn zweitens das Eingehen und Fortführen der bigamistischen Verbindung immer mit einer Nichtzustimmung zu unaufgebbaren katholischen Glaubensinhalten, z. B. der Unauflöslichkeit der Ehe, oder mit einer grundsätzlichen Nichtanerkennung der Weisungsbefugnis des kirchlichen Amtes identisch wäre. In Wirklichkeit handelt es sich bei den in Frage stehenden Personen meistens nicht um derartige spezifische Mängel hinsichtlich der für die sichtbare Einheit der Kirche konstitutiven Elemente³², die in der Eucharistiefeier ihre höchste Verleiblichung finden, sondern um Versagen aus der allgemein-menschlichen Schwäche und Begrenztheit heraus, die aber inzwischen eingesehen sind und bereut werden. Da die ungültig Verheirateten sich in der Regel nicht ausdrücklich gegen eines der für die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Kirche wesentlichen Bande verfehlen, sind sie befähigt, am zentralen und höchsten sakramentalen Geschehen, der eucharistischen Mahlfeier, teilzuhaben, sofern und sobald sie sich umkehrend und büßend wieder dem öffnen, der durch ihre volle äußere Kircheng Zugehörigkeit bezeichnet und vermittelt wird: dem Geist Christi³³. Christus ist im Bußsakrament und in der Eucharistie gegenwärtig und wirksam, nicht um das geknickte Rohr zu zerbrechen oder den glimmenden Docht auszulöschen (vgl. Jes 42, 3), sondern um sich der Sünder anzunehmen, ihnen zu helfen und sie zu retten (vgl. Lk 4, 18 f.; 15; 19, 10).

³¹ Missale Romanum, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, p. 14; vgl. Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 19 f.; 1 Kor 11, 24.

³² Vgl. oben Anm. 8.

³³ Vgl. Vaticanum II, Constitutio „Lumen Gentium“ 8 Abs. 1; 14 Abs. 2.

Kirchliche Hochschulen – Päpstliche Hochschulen?

Kirchliche Hochschulen werden öfters päpstliche Hochschulen genannt. So wird die Theologische Fakultät Trier als päpstliche theologische Fakultät bezeichnet¹. Für die Theologische Fakultät Trier kann man sich dabei weder auf die Terminologie des Errichtungsdekretes noch auf den kurialen Sprachgebrauch berufen. Weder im Dekret über die vorläufige Errichtung vom 5. 6. 1950 noch im Dekret über die endgültige Errichtung vom 8. 9. 1955 wird sie päpstlich genannt oder ihr dieser Titel verliehen; sie heißt Theologische Fakultät Trier (*Theologica Facultas Trevirensis*)². Im *Annuario Pontificio* wird sie unter der Rubrik *Facoltà di Studi ecclesiastici* als Theologische Fakultät Trier geführt³. Gegenüber anderen kirchlichen Hochschulen ist selbst der kuriale Sprachgebrauch schwankend; denn ein und dieselbe Hochschule wird einmal päpstlich, einmal kirchlich genannt⁴. In der kanonistischen Fachliteratur, die für das kirchliche Hochschulrecht auch in anderen Fragen nicht ergiebig ist, wird, sofern man überhaupt auf diesen Punkt eingeht, nur bemerkt, daß es Hochschulen gibt, die päpstlich genannt werden, und solche, die diese Bezeichnung nicht führen⁵. Die Bezeichnung päpstlich für kirchliche Hochschulen wird unreflektiert verwendet. Daher stellen sich folgende Fragen: Mit welchem Recht werden kirchliche Hochschulen als päpstlich bezeichnet? Welche Rechtsstellung besitzen päpstliche Hochschulen gegenüber den anderen kirchlichen Hochschulen?

Das kirchliche Hochschulrecht gibt keine Auskunft. Der *Codex Iuris Canonici* beschränkt sich in cc. 1375–1382 mit einigen wenigen grundlegenden Bestimmungen über das kirchliche Hochschulwesen. Die Kirche beansprucht das Recht, Hochschulen (*scholae superiores*), vor allem Universitäten und

¹ A. Süsterhenn-H. Schäfer, Kommentar der Verfassung für Rheinland-Pfalz, Koblenz 1950, 202; Staats- und Verwaltungsrecht in Rheinland-Pfalz, hrsg. v. F. Mayer, C. H. Ule, Stuttgart 1969, 74; W. Tenbörg, Kirchliches Promotionsrecht und kirchliche akademische Grade, Jur. Diss. München 1962, passim; vgl. auch M. Baldus, Die philosophisch-theologischen Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1965, 132, 156.

² SC Stud., Decr. v. 8. 9. 1955: AAS 48, 1956, 590–591; X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post CIC editae* II, Roma 1969, 3401 Nr. 2516. Beide Dekrete sind abgedruckt: Statuten der Theologischen Fakultät Trier (in der Fassung vom 22. 7. 1970), Trier 1970, 67 und 69.

³ *Annuario Pontificio* 1972, 1337.

⁴ Z. B. wird die Universität Lima/Peru im Errichtungsdekret für die medizinische Fakultät päpstlich genannt (SC Stud., Decr. v. 2. 10. 1956: AAS 49, 1957, 173–174; Ochoa, *Leges* II 3555 Nr. 2600), im AnPont 1972, 1331 jedoch nicht mit päpstlichem Titel aufgeführt. — Die Universität in Quito/Ecuador ist als Katholische Universität errichtet (SC Stud., Decr. v. 16. 7. 1954: AAS 47, 1955, 419–420; Ochoa, *Leges* II 3292–3293 Nr. 2441), wird aber im AnPont 1972, 1334 als Päpstliche Universität geführt.

⁵ Vgl. R. Naz, *Universités ecclésiastiques*: DDC 7, 1363–1385, hier: 1366.

Fakultäten zu gründen, d. h. solche wissenschaftliche Hochschulen, deren Aufgabe Forschung und Lehre sind und die Promotionsrecht besitzen (c. 1375). Die Errichtung von Hochschulen mit Promotionsrecht ist dem Apostolischen Stuhl vorbehalten (c. 1376 § 1). In Ländern, in denen an den weltlichen Universitäten die katholische Lehre nicht vertreten ist, soll eine katholische Universität gegründet werden (c. 1379 § 2). Die Universitäten und Fakultäten besitzen autonomes Satzungsrecht. Die Statuten, die jede dieser Hochschulen haben muß, bedürfen der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl (c. 1376 § 2). Akademische Grade, welche die kanonischen Wirkungen in der Kirche haben sollen (vgl. dazu c. 1378), können nur aufgrund einer Ermächtigung des Apostolischen Stuhles verliehen werden (c. 1377). Die Hochschulen unterstehen in gewissem Umfang der Aufsicht des Ortsordinarius (c. 1381) und seiner Visitation (c. 1382). Nach c. 256 § 1 waren die Universitäten und Fakultäten, soweit sie von der kirchlichen Autorität abhängen, der Studienkongregation unterstellt⁶. Durch die Kurienreform von 1967 ist die Kompetenz der Kongregation, die jetzt Kongregation für das katholische Bildungswesen (Congregatio pro Institutione Catholica) heißt, neu umschrieben worden⁷. Ihre Kompetenz erstreckt sich danach auf alle Universitäten, Fakultäten und sonstigen Hochschulen, die sich rechtmäßig katholisch nennen, insofern sie irgendwie von der kirchlichen Autorität abhängen, unabhängig davon, ob sie von Welt- oder Ordensgeistlichen oder von Laien geleitet werden⁸. Eingehender wurde das kirchliche Hochschulrecht durch die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus* vom 24. 5. 1931⁹ und die dazu ergangenen Ausführungsbestimmungen (*Ordinationes*) der SC Stud. vom 12. 6. 1931¹⁰ geregelt. Diese Normen gelten aber nicht für alle kirchlichen Universitäten und Fakultäten, sondern für jene Hochschulen mit Promotionsrecht, deren Aufgabe es ist, theologische und theologieverbundene

⁶ c. 256 § 1: „... *Universitates vel Facultates quae ab Ecclesiae auctoritate dependent, comprehensis iis quae a religiosae alicuius familiae sodalibus diriguntur* ...“; dazu erging am 17. 11. 1959 die Erklärung der SC Stud. (AAS 51, 1959, 920; S. Mayer, *Neueste Kirchenrechts-Sammlung IV*, Freiburg 1962, 537), daß eine dem Weltklerus oder einem klösterlichen Verband anvertraute Universität auch dann der SC Stud. untersteht, wenn sie nicht kanonisch errichtet ist: „*Cum dubium ortum sit utrum studiorum Universitas Clero saeculari vel Familiae Religiosae concredita, a Sacra Congregatione de Seminariis et studiorum Universitatibus dependeat, etsi canonicam erectionem consecuta non sit, eadem Sacra Congregatio respondendum censuit: Affirmative, quatenus Universitas de qua agitur Clero saeculari vel Familiae Religiosae quomodocumque obnoxia sit*“.

⁷ Paul VI, *Const. Ap. Regimini Ecclesiae Universae* v. 15. 8. 1967 (AAS 59, 1967, 885–928), bes. Nr. 75 und Nr. 78; s. dazu: Kurienreform, kommentiert und eingeleitet von H. Schmitz, Trier 1968 (Nachkonziliare Dokumentation 10).

⁸ Nr. 78: „*Per secundum officium moderatur Universitates vel Facultates, Athenaea, necnon quaevis instituta seu coetus superiorum studiorum, quae catholico nomine rite ornentur, quatenus ab Ecclesiae auctoritate quomodocumque dependeant, haud exclusis iis quae a religiosis reguntur vel a laicis*“.

⁹ AAS 23, 1931, 241–262; Ochoa, *Leges I*, Roma 1967, 1272–1281 Nr. 1030.

¹⁰ AAS 23, 1931, 263–284; Ochoa, *Leges I* 1301–1312 Nr. 1033.

Wissenschaften in Forschung und Lehre zu fördern (DscD Art. 1). Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich mit den kirchlichen Hochschulen in der Erklärung *Gravissimum educationis* über die christliche Erziehung¹¹ Nr. 10–11 und in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute¹² befaßt, besonders in Nr. 59 Abs. 3–4, Nr. 62 Abs. 2 und 7. Die richtungsweisenden, aber konkretisierungsbedürftigen Grundlinien äußern sich nicht zu den anstehenden Fragen. Die *Normae quaedam*, welche die Kurienkongregation für das katholische Bildungswesen in Erfüllung des Konzilsauftrags am 20. 5. 1968 zur Revision der Konstitution *Deus scientiarum Dominus* erlassen hat¹³, gehen auf die anstehenden Fragen ebenfalls nicht ein. Eine Durchmusterung publizierter einschlägiger Akte des Apostolischen Stuhls ergibt folgendes Bild: Einige Hochschulen sind als päpstliche Hochschulen errichtet¹⁴, anderen ist der Titel päpstlich später (nachträglich) verliehen¹⁵, andere Hoch-

¹¹ AAS 58, 1966, 728–739.

¹² AAS 58, 1966, 1025–1115.

¹³ SC InstCath., *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam Deus scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam* (Prot. 113/66/68; Separatdruck der Vatikanischen Druckerei 1968) wurden nicht in den AAS publiziert; sie sind abgedruckt: AfkKR 137, 1968, 158–177. Siehe dazu den Kommentar von H. Schmitz: Nachkonziliare Dokumentation 25, Trier 1972.

¹⁴ Z. B. Pius XI, MP I *primitivi cemeteri* v. 11. 12. 1925 (AAS 17, 1925, 619–624; Ochoa, *Leges I* 795–799 Nr. 681): Errichtung des Pontificium Institutum Archaeologiae Christianae. — SC Stud., Ep. v. 25. 9. 1940 (Ochoa, *Leges I* 2017–2018 Nr. 1560): Wiedererrichtung der Päpstlichen Universität Salamanca. — SC Stud., Decr. v. 3. 5. 1940 (AnPont 1972, 1431–1432; DDC 7, 1378): Errichtung des Pontificium Athenaeum Salesianum. — SC Stud., Decr. v. 20. 1. 1947 (AAS 40, 1948, 43–44; Ochoa, *Leges II* 2395 Nr. 1904): Errichtung der Päpstlichen Katholischen Universität in Rio de Janeiro/Brasilien, die 1941 gegründet wurde (StLex 4, 934). — SC Stud., Decr. v. 25. 1. 1947 (AAS 39, 1947, 134–135; Ochoa, *Leges II* 2395–2396 Nr. 1905): Errichtung der Päpstlichen Katholischen Universität in Sao Paulo/Brasilien, die 1946 gegründet wurde (StLex 4, 934). — SC Stud., Decr. v. 1. 11. 1950 (AAS 43, 1951, 495; Ochoa, *Leges II* 2809 Nr. 2159): Errichtung der Päpstlichen Katholischen Universität Rio Grande do Sul in Pôrto Alegre/Brasilien, die 1948 gegründet wurde (StLex 4, 933–934). — SC Stud., Decr. v. 17. 3. 1960: Errichtung des Institut Pontifical d'Études Orientales der Weißen Väter, das 1964 nach Rom verlegt wurde und seitdem die Bezeichnung Pontificio Instituto di Studi Arabi führt (AnPont 1972, 1328, 1434; LThK 10, 1013–1014). — SC Stud., Decr. v. 16. 6. 1960 (AAS 52, 1960, 577–578): Errichtung der Päpstlichen Katholischen Universität S. Maria in Buenos Aires/Argentinien.

¹⁵ Z. B. Verleihung des Titels päpstlich: SC Stud., Decr. v. 13. 6. 1935 (AnPont 1972, 1433): an die Theologische Fakultät der Franziskanerkonventualen in Rom. — SC Stud., Decr. 14. 6. 1938 (Ochoa, *Leges I* 1891–1892 Nr. 1441): an das von der SC Stud., Decr. v. 17. 5. 1933 (AAS 25, 1933, 476–477; Ochoa, *Leges I* 1467 Nr. 1167) errichtete Athenaeum Antonianum in Rom. — SC Stud., Decr. v. 23. 5. 1963 (AnPont 1972, 1433): an die von der SC Stud., Decr. v. 16. 7. 1935 (Ochoa, *Leges I* 1630–1631 Nr. 1278) errichtete Theologische Fakultät der Unbeschuhten Karmeliten in Rom. — Vgl. auch SC Stud., Decr. v. 18. 4. 1965 (AAS 57, 1965, 545–546): Eingliederung des 1905 gegründeten und von der SC Rel. 1960 mit

schulen werden einfachhin päpstlich genannt, vor allem Hochschulen, die vor Inkrafttreten des CIC errichtet wurden¹⁶.

Rechtstitel für die Bezeichnung kirchlicher Hochschulen als päpstlich könnten demnach sein: 1) die Errichtung oder Approbation der Hochschule oder die Verleihung des Promotionsrechts; 2) die Abhängigkeit der Hochschule vom Apostolischen Stuhl, ihre Unterstellung unter die oberste Leitung und Aufsicht des Apostolischen Stuhls und ihre Bindung an das päpstliche gesamtkirchliche Hochschulrecht; 3) die Verleihung der Bezeichnung oder des Titels päpstlich durch besonderen Akt; 4) das Gewohnheitsrecht.

Die päpstliche Errichtung oder Approbation einer Hochschule kann nicht entscheidend für die Führung des Titels päpstlich sein. Nicht alle nach Inkrafttreten des CIC kanonisch errichteten Universitäten und Fakultäten werden päpstlich genannt¹⁷. Nicht einmal alle in Rom vom Papst errichteten Hochschulen wurden päpstlich genannt, wenngleich es zur Zeit in Rom keine promotionsberechtigte Hochschule gibt, der nicht der Titel päpstlich verliehen ist. Auch die Abhängigkeit der Hochschule vom Apostolischen Stuhl oder ihre Unterstellung unter die oberste Leitung und Aufsicht der Kurienkongregation für das katholische Bildungswesen kann nicht der entscheidende Grund sein. Denn dann müßten alle kirchlichen Universitäten und Fakultäten päpstlich genannt werden, wenn und weil sie von der kirchlichen Autorität abhängen. Von den 42 katholischen Universitäten, die im *Annuario Pontificio* unter der Rubrik *Università Cattoliche* aufgezählt werden, führen aber nur 10, von den 16 kirchlichen Fakultäten nur 3 die Bezeichnung päpstlich¹⁸. Das Recht der Hochschule, sich päpstlich zu nennen, gründet auch nicht darin, daß die Hochschulen zum Geltungsbereich der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* gehören, weil es sich um theologische, kirchenrechtliche oder philosophische Fakultäten handelt. Man könnte solche Hochschulen allenfalls in besonderem Sinn Hochschulen päpstlichen Rechts nennen, da für sie päpstliches Recht gilt, ihre Satzungsautonomie durch das gesamtkirchliche Recht im Ge-

dem Titel päpstlich ausgezeichneten *Pontificium Institutum Scientiarum Religiosarum* in die Theologische Fakultät der *Pontificia Universitas Ecclesiastica Salmanticensis*.

¹⁶ Z. B. *Pontificia Universitas Gregoriana in Urbe* (AnPont 1972, 1323, 1429). — *Pontificium Athenaeum Urbanianum de Propaganda Fide* (AnPont 1972, 1325, 1430; vgl. SC Stud., Decr. v. 1. 9. 1933: AAS 25, 1933, 445; Ochoa, *Leges* I 1511 Nr. 1187), das Johannes XXIII mit MP *Fidei propagandae* v. 1. 10. 1962 (AAS 54, 1962, 755—757) zur *Pontificia Universitas Urbaniana* erhoben hat. — *Pontificium Athenaeum Lateranense* (AnPont 1972, 1324—1325, 1429—1430), das Johannes XXIII mit MP *Cum inde* v. 17. 5. 1959 (Apol 32, 1959, 307—310) zur *Pontificia Universitas Lateranensis* erhoben hat. — *Pontifical University of Santo Tomas in Manila/Philippinen* (AnPont 1972, 1332; LThK 6, 1356; StLex 4, 933).

¹⁷ AnPont 1972, 1323—1338; vgl. H. Auhöfer, *Katholische Universitäten*: StLex 4, 931—934.

¹⁸ AnPont 1972, 1329—1337; H. Auhöfer, *Katholische Universitäten*: StLex 4, 931—934; B. Schneider, *Kollegien und Seminarien, röm.*: LThK 6, 373—376.

gensatz zu den nichttheologischen Fakultäten weitgehend beschnitten war¹⁹. Mit der gleichen Begründung müßten dann auch alle Priesterseminare päpstlich heißen, weil sie noch stärker durch päpstliches Recht normiert sind²⁰.

Das Recht einer kirchlichen Hochschule, sich päpstlich zu nennen, gründet, abgesehen von der im Gewohnheitsrecht ruhenden Befugnis, in besonderer Verleihung von Seiten des Papstes. Dieses Recht wird zugleich mit der Errichtung der Hochschule oder erst nachträglich verliehen²¹. Aus den genannten kurialen Akten lassen sich zwei Gründe für die Verleihung des Titels päpstlich erkennen. Der Titel päpstlich wird verliehen, weil die Hochschule vom Papst gegründet ist und getragen wird²². Mit der Bezeichnung päpstlich ist auf den Träger der Hochschule abgestellt. Die kirchlichen Hochschulen (Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft) werden daher je nach ihrem Träger in päpstliche Hochschulen, bischöfliche Hochschulen, Ordenshochschulen und kirchliche Stiftungshochschulen unterschieden²³. Die Bezeichnung katholisch dürfte dagegen auf die inhaltliche Ausrichtung und Zielsetzung der Hochschule abstellen (vgl. c. 1379 § 2). Die Bezeichnung päpstlich wird ferner als Ehrentitel verliehen²⁴, auf Antrag der Hochschule oder ihres Trägers²⁵, weil man den

¹⁹ Erst durch die *Normae quaedam* von 1968 ist die Einschränkung gelockert geworden; dazu den Kommentar von H. Schmitz (o. Anm. 13).

²⁰ Vgl. cc. 1352—1371 CIC und die von der SC InstCath. erlassene *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* v. 6. 1. 1970 (AAS 62, 1970, 321—384) zur Ausführung des Dekrets des Vaticanum II *Optatam totius* über die Ausbildung der Priester (AAS 58, 1966, 713—727).

²¹ Vgl. dazu auch die Akte zur Verleihung des Titels päpstlich an andere Institutionen des kirchlichen Bildungswesens, z. B. an das Collegium Aethiopicum (bei Errichtung: Pius XI, Const. Ap. Curis ac laboribus v. 12. 2. 1930: AAS 22, 1930, 237—240; Ochoa, Leges I 1161—1162 Nr. 960); — an das Collegium Romanorum (bei Errichtung: Pius XI, Const. Ap. Romani Pontifices v. 6. 5. 1937: AAS 29, 1937, 420—426; Ochoa, Leges I 1823—1826 Nr. 1384); — an das Collegium Hibernicum anlässlich des 120jährigen Bestehens (SC Stud., Decr. v. 25. 1. 1948: AAS 40, 1948, 158—159; Ochoa, Leges II 2487—2488 Nr. 1974); — an die Academia Mariana Internationalis (Johannes XXIII, MP Maiora in dies v. 8. 12. 1959: AAS 52, 1960, 24—26).

²² Paul VI, MP Studia Latinitatis v. 22. 2. 1964 (AAS 56, 1964, 225—231): Gründung des Pontificium Institutum altioris Latinitatis.

²³ In der Sicht des staatlichen Hochschulrechts zählen die kirchlichen Hochschulen zu den nichtstaatlichen oder privaten Hochschulen, welche Hochschulen in nichtstaatlicher oder freier Trägerschaft genannt werden.

²⁴ Pius XII, Const. Ap. Ad uberrima v. 3. 6. 1958 (AAS 50, 1958, 460—464; Ochoa, Leges II 3835—3837 Nr. 2757): Errichtung eines Pastoralinstituts bei dem Pontificium Athenaeum Lateranense und Verleihung des Ehrentitels päpstlich: „*quod honoris titulo Pontificium nuncupari volumus*“.

²⁵ Vgl. z. B. SC Stud., Decr. v. 15. 1. 1933 (AAS 25, 1933, 169 Ochoa, Leges I 1442 Nr. 1145): Verleihung des Titels päpstlich an das Athenaeum S. Anselmi de Urbe auf Antrag des Abtprimas.

Titel für erstrebenswert hält, oder weil der Papst die Bedeutung der Institution²⁶ oder ihre Verdienste z. B. anlässlich eines Jubiläums anerkennen will²⁷.

Wenngleich mit der Verleihung des Titels päpstlich öfter durch die Formel „*omnibus ipsi (Facultati) agnitis tributisque iuribus privilegiis honoribus atque officiis, quibus studiorum Universitates vel Facultates, hoc auctae titulo, fruuntur vel frui poterunt*“²⁸ eine besondere Rechtsstellung zuerkannt wird, so dürfte sich diese, abgesehen von den Hochschulen in päpstlicher Trägerschaft, vor allem in der Berechtigung erschöpfen, den Titel päpstlich zu führen. Eine besondere päpstliche Obhut scheint nicht damit verbunden zu sein. Denn eine solche ist bei Errichtung des Pontificium Institutum altioris Latinitatis eigens und ohne erkennbaren Zusammenhang mit der Bezeichnung päpstlich angeordnet. Das päpstliche Institut wurde der Studienkongregation zu besonderem Schutz und spezieller Sorge (*patrocinium*) direkt unterstellt²⁹.

Als Ergebnis kann festgehalten werden: Nicht jede vom Papst errichtete Hochschule, für die päpstliches Recht gilt, kann päpstliche Hochschule genannt werden. Die kanonische Errichtung oder Approbation durch den Apostolischen Stuhl oder die Unterstellung unter päpstliches Recht und unter die Aufsicht des Apostolischen Stuhls berechtigen noch nicht zur Führung der Bezeichnung päpstlich³⁰. Dieses Recht steht nur den kirchlichen Hochschulen zu, denen es eigens zuerkannt ist.

Prof. Dr. H. Schmitz, München

²⁶ Vgl. z. B. SC Stud., Decr. v. 17. 6. 1961 (AAS 54, 1962, 113—114): Errichtung des Institutum Liturgicum Anselmianum und Verleihung des Titels päpstlich: „*quod ob rei momentum Pontificii titulo in posterum insignitum decernit*“.

²⁷ SC InstCath., Decr. v. 1. 1. 1971 (AAS 63, 1971, 320—321): Verleihung des Titels päpstlich an die Theologische Fakultät Marianum der Serviten in Rom anlässlich des 20jährigen Bestehens der Fakultät und der 700-Jahr-Feier der Gründung durch den Orden.

²⁸ Vgl. z. B. SC InstCath., Decr. v. 1. 1. 1971 (AAS 63, 1971, 320—321); andere Formeln: *quae . . . de more pertinent; quae huic titulo adnexa sunt*.

²⁹ Paul VI, MP Studia latinitatis v. 22. 2. 1964 (o. Anm. 22) Nr. II: „*Institutum obnoxium erit auctoritati Sacrae Congregationis Seminariis et Studiorum Universitatibus praepositae, non modo ob generalem moderationem, quam eadem ex canon 256 C.I.C. in hoc provincia tenet, sed etiam ob peculiare Instituti patrocinium, quod ipsa Congregatio susceperit; ita quidem, ut huiusmodi Institutum auxilio esse possit Apostolicae Sedi in iis omnibus, quae ad linguae Latinae incrementum in Ecclesia efficaciter pertinere videantur*“.

³⁰ Dem Vorschlag, (nur) die vom Apostolischen Stuhl kanonisch errichteten oder approbierten kirchlichen Hochschulen päpstlich zu nennen (J. J. Markham, The Sacred Congregation of Seminaries and Universities of Studies, Washington 1957, CLS 384, 56—57; Chr. Berutti, Institutiones iuris canonici IV, Taurini-Romae 1940, 405) kann daher nicht zugestimmt werden.

Jüdische Hoffungskraft und christlicher Glaube. Hrsg. von Walter Strolz. — Freiburg: Herder. 1971. 280 S. Kart.-lam. 30,— DM.

Angesichts der weltweiten Glaubenskrise, in der sich Christentum und Judentum befinden, zeigen in diesem Buch jüdische, evangelische und katholische Autoren aus dem Engagement des Glaubens heraus, was es für den Christen hier und heute heißt, daß Gottes Verheißungen an Israel unwiderruflich sind.

Nach einer Einführung des Herausgebers folgen die Beiträge von Erwin I. J. Rosenthal (Cambridge): „Vom geschichtlichen Fortleben des Judentums“; Friedrich Wilhelm Marquardt (Berlin): „Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen“; Josef Blank (Saarbrücken): „Das Mysterium Israel“; Gabriele Dietrich (Berlin): „Das jüdisch-prophetische Erbe in den neueren revolutionären Bewegungen“; Willehad Paul Eckert (Köln): „Jüdisch-christlicher Dialog heute“.

Ein lesenswertes Buch, das zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung zwingt!

E. Haag, Trier

Kertelge, Karl: Gemeinde und Amt im Neuen Testament (Biblische Handbibliothek Bd. 10), München: Kösel 1972. 176 S. Ln. 28,— DM.

Die Frage nach dem Amt in der Kirche bleibt trotz (und vielleicht auch wegen) der offiziellen Stellungnahmen weiter in der Diskussion. In seinem Buch bringt Karl Kertelge zwei neue Aspekte ins Spiel: 1. Er geht auch als Exeget nicht von einem abstrakten Forschungsvorhaben, sondern von der heutigen Fragestellung aus. Deswegen gewinnt er auch informative Ergebnisse für die Probleme heute. 2. Er verbindet die Frage nach dem Amt in der neutestamentlichen Zeit mit der Frage nach dem Gemeindeverständnis. Eine Isolierung des einen vom anderen bedeutet eine Verringerung der Erkenntnis.

Es zeigt sich, daß das Amt in der urchristlichen Zeit von verschiedenen Ansätzen her immer an Bedeutung gewinnt, jedoch stets an die Berufung der ganzen Kirche gebunden bleibt. Die Selbständigkeit des Amtes gegenüber der Gemeinde, die sich schon am Rande des NT anzubahnen scheint und die später durch die geschichtlich-soziologische Entwicklung noch gefördert wird, muß immer von neuem im Sinne des neutestamentlichen Vorbildes beurteilt und gegebenenfalls korrigiert werden. Das Buch kann allen Geistlichen und Laien helfen, die sich um die Überwindung der unfruchtbaren Spannung zwischen „Gemeindekirche“ und „Amtskirche“ bemühen.

Aus dem Inhalt: Teil I erörtert die heutige Fragestellung zum Amt aufgrund verschiedener theologischer Beiträge und des Lehrschreibens der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. In Teil II werden einige wesentliche Erkenntnisse zur Wirklichkeit und Funktion der Kirche bzw. Gemeinde (als Gesamt- und Einzelgemeinde) im NT erarbeitet. Teil III beschreibt die Dienste und Ämter in der Gemeinde nach dem NT: das Apostelamt als Grundamt, die urchristlichen Gemeindeordnungen und die Entwicklung der Ämter in der nachapostolischen Zeit. Im Schlußteil wird zusammenfassend noch einmal die Frage nach der Begründung der Autorität in der Gemeinde behandelt, vor allem unter dem Gedanken der „repräsentatio Christi“. Ein Blick auf die soziologischen Erfordernisse des Gemeindeamtes heute und die Notwendigkeit einer neutestamentlich begründeten Spiritualität des Amtes sucht die verschiedenen Einzelaspekte abzurunden.

Marböck, Johann: Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (Bonner Biblische Beiträge 37). Bonn: Hanstein, 1971. 192 S. Brosch.

Seit einigen Jahren wendet sich die Forschung mehr als früher dem Werk des Schriftgelehrten und Weisheitslehrers Jesus Sirach zu. Vgl. die Arbeiten von A. Di Lella, F. Rüger, J. Haspecker, G. van Rad und M. Hengel. Der Verfasser möchte sich hier einreihen und die Strukturen des weisheitlichen Denkens und die Aussagen über die Weisheit bei Sir untersuchen. In dünnen Strichen zeichnet er im ersten Teil den für die Fragestellung nicht unwichtigen zeitgeschichtlichen Hintergrund. Im Hauptteil werden

sieben für eine Theologie der Weisheit ergebige Perikopen eingehend nach Text, Form und Aussage behandelt: Sir 1, 1–10; 24; 4, 11–19; 14, 20–15, 10; 6, 18–37; 38, 24–39, 11 und 51, 13–30. Das Ergebnis läßt sich folgendermaßen skizzieren: In diesen Weisheitsgedichten wird die Weisheit explizit als Gabe Gottes interpretiert, sie ist bildhafter Ausdruck für Gottes Nähe und persönlichen Anruf. Das Wohnnehmen der Weisheit in Israel und ihre letzte Konkretisierung im Gesetz ist nichts anderes als eine zeitgemäße und notwendige Wiederaufnahme des Erwählungsgedankens. Hauptfunktion der Weisheit ist es, Einheit zu stiften zwischen „oben und unten“, zwischen Gott und Welt. Die Gottesfurcht aber ist nicht Ziel und Zweck, sondern Voraussetzung und Bedingung zur Erlangung der Weisheit.

Der dritte Teil bringt exemplarisch einige weisheitliche Haltungen und Denkweisen. Durch das Lob der Schöpfungswerke soll der Glaube an das Wirken Gottes wachgehalten werden. Am Beispiel des Arztes wird das Problem von Glaube und Wissen beleuchtet. Positiv bewertet werden die Erfahrungen durch Reisen, die hellenistische Literatur und die Stoa. Der Verfasser sieht mit Recht in den beiden Aspekten des Weisen und Theologen den besten Zugang zu Ben Siras Werk. Ben Sira ist der Weise, der Mann der Mitte, der zwischen den Extremen abwägt, der reflektiert und es versteht, neue Gedanken und Lebensformen mit dem alten Gesetz und Väterglauben zu verbinden. Er ist der Theologe, der das Humanum und Divinum, menschliches Suchen und göttliches Geschenk, gleichsam in einer Summa zusammengestellt hat. Man muß dem Verfasser besonders bescheinigen, daß er die diesbezügliche Literatur gut ausgeschöpft hat und daß es ihm gelungen ist, Ben Siras Stellung innerhalb der alttestamentlichen Weisheitsliteratur treffend zu charakterisieren.

W. Dommershausen, Trier

Preuß, Horst Dietrich: Verspottung fremder Religionen im Alten Testament. — Stuttgart: Kohlhammer. 1971. 137 S. Lw. 76,— DM.

Pr. stellt in seiner Göttinger Habilitationsschrift die Frage nach dem Ermächtigungsgrund und den inneren Voraussetzungen der Verspottung fremder Religionen in Israel. Seine Frage verdient Beachtung, insofern der Blick auf Israels Umwelt zeigt, daß dort eine Verspottung fremder Religionen in der Häufigkeit und Grundsätzlichkeit, wie sie im AT vorliegt, nicht zu finden ist.

Pr. behandelt zunächst als Vorfragen die Eigenart Israels und seines Gottes innerhalb der Umwelt des Alten Orients und wendet sich dann erst der Untersuchung aller einschlägigen Texte, und zwar in historischer Reihenfolge, zu: auf die spottende Religionspolemik aus der Zeit vor der Schriftprophetie folgen Aussagen der Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja, Jeremia und des Deuteronomium; es schließen sich an exilische Texte, vornehmlich aus Deuterojesaja; darauf folgen nachexilische Texte aus den Psalmen, der Chronik, Ester und Daniel sowie Texte der sogenannten zwischentestamentlichen Zeit. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse handelt von den Gattungen der einzelnen Aussagen, der Stilform und Eigenart der Textgestaltung, der geschichtlichen Entwicklung der angeführten Texte, der Götzenbilderspottung und schließlich von dem Jahweglauben als dem Ermächtigungsgrund des atl. Religionspottes. Die Untersuchung ist sorgfältig gearbeitet und zeichnet sich aus durch Reichtum an Gedanken. Sie vermag einen nicht unwesentlichen Bereich des Glaubens Israels und damit ein Stück der Eigenart dieses Volkes und seines Gottes Jahwe in einer theologisch bedeutsamen Weise zu erhellen.

E. Haag, Trier

Rad, Gerhard von: Weisheit in Israel. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. 1970. 416 S. Lw. 28,— DM.

Trotz der vielen Monographien, die zur Zeit über die atl. Weisheitsliteratur erscheinen, ist G. von Rad, wie er im Vorwort sagt, nicht der Meinung, daß die Erforschung der Weisheit in Israel heute modern sei. Es fragt sich nämlich, ob die Methoden, die unsere atl. Forschung weithin bestimmen, wirklich für die Aufhellung der Weisheitsliteratur günstig sind. Fast zu viele, so meint er, haben sich zur Bewältigung immer umfassenderer Themata auf den Weg gemacht zum Umgreifen immer noch größerer geistiger Zusammenhänge im Leben Israels. Wo bliebe da noch Raum zum Bedenken einer gedanklich bis an den Rand gefüllten Sentenz! Und kommt gar noch die heute ebenfalls so intensiv gestellte Frage nach der Vorgeschichte eines Vorstellungskreises hinzu, so verschiebt sich wieder der Blick der Ausleger von dem Text selbst weg hin auf einen

größeren Zusammenhang; damit ist aber der Text mit seinem Wahrheitsanspruch wieder allein gelassen, weil man ihn zum Sprungbrett zur Erforschung von etwas anderem, Umfassenderem gemacht hat. Demgegenüber macht G. von Rad das Verständnis der Weisheitsliteratur entscheidend davon abhängig, daß es dem Leser gelingt, sich die spezifische Fragenstellung dieser Weisheit zu vergegenwärtigen und ihre Denkbewegungen nachzuvollziehen. Denn Israel mußte, wie er sagt, das Abenteuer der Freisetzung der Vernunft auf eine ganz eigene Weise bestehen. Hiervon kündigt die „Weisheit in Israel“.

Kap. I behandelt zur Einführung die Fragestellung, die Orte und Träger der Lehrüberlieferung sowie die erkenntnisbindenden Formen der Weisheit. In Kap. II geht es um die Freisetzung der Vernunft und ihre Probleme, nämlich um das Verhältnis von Erkenntnis und Gottesfurcht, um die Bedeutung der Ordnungen für das rechte soziale Verhalten und um die Grenzen der Weisheit. Kap. III bringt einzelne Lehrgegenstände zur Sprache: zunächst die Elemente zur Bewältigung der Wirklichkeit, dann die Lehre von der rechten Zeit, die Selbstoffenbarung der Schöpfung, die Polemik gegen die Götterbilder, das Verhältnis von Weisheit und Kultus, das Vertrauen und die Anfechtung (mit besonderer Berücksichtigung der Bücher Ijob und Kohelet), die Weisheit des Jesus Sirach und die göttliche Determination der Zeiten. Eine ausführliche Schlußbetrachtung in Kap. IV rundet das Werk ab.

Nach G. von Rad ist die vom Menschen praktizierte Weisheit in Israel eine Antwort des mit bestimmten Weiterfahrungen konfrontierten Jahweglaubens. Die Weisheit ist also unter allen Umständen als eine Form des Jahweglaubens anzusprechen, wenngleich sie in der theologischen Struktur ihrer Aussagen sehr verschieden ist von anderen Selbstdarstellungen des Jahweglaubens. Die Eigenart dieser Weisheit, das für sie charakteristische Miteinander von Welt- und Gotteserkenntnis sowie ihre verschiedenartigen Ausdrucksformen im Verlauf der Offenbarungsgeschichte meisterhaft aufgewiesen und in einer unerhört reifen Weise nachgezeichnet zu haben, ist das bleibende Verdienst des im vorigen Jahr verstorbenen (31. 10. 71) großen Heidelberger Alttestamentlers.

E. Haag, Trier

Schmidt, Ludwig: Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in den Überlieferungen von Gideon, Saul und David. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1970. 249 S. Lw. 38,— DM.

Sch. geht in seiner Berliner Dissertation von der Beobachtung aus, daß in der heutigen Gestalt einer Reihe atl. Texte alle Erfolge, die Menschen erringen, auf Jahwe zurückgehen. Nur weil Jahwe die Initiative ergreift, weil er Sieg gibt, können Menschen Erfolge haben. Das geht nach Sch. sowohl aus Rahmenstücken des Richterbuches (Ri 3, 9.15) hervor wie auch aus den Berufungserzählungen von Gideon (Ri 6, 11—24.25—32) und Saul (1 Sam 9, 1—10, 16). Auch die Geschichte von der Salbung des jungen David durch Samuel (1 Sam 16, 1—13) hat die Funktion, deutlich zu machen, daß Jahwes Eingreifen allen Erfolgen vorausläuft. Freilich wird die Initiative Jahwes nicht überall in der gleichen Weise beschrieben, wie die angeführten Texte beweisen.

Sch. hat sich darum in seiner Untersuchung zur Aufgabe gemacht, das Verhältnis von menschlichem Erfolg und göttlicher Initiative aufzuhellen, indem er zunächst einmal die Frage nach Tradition und Interpretation in der Überlieferung stellt und sodann diesen Problembereich noch durch die Frage nach dem historischen Geschehen, das die Tradition ausgelöst hat, ergänzt. So bringen Kap. I—IV Analysen von Erzählungen, in denen sich ein bestimmtes Verhältnis von Tradition und Interpretation ermitteln läßt (Ri 6, 11—24, 25—32, 1 Sam 9, 1—10, 16), während Kap. V—VII Vorstellungen untersuchen, die bei dem Königtum Sauls und Davids auftreten (Verheißung des künftigen Königtums, der nagid-Titel und die Königssalbung in Israel und Juda). Kap. VIII faßt die für die Geschichte wichtigen Ergebnisse zusammen, und Kap. IX behandelt schließlich die Interpretation der Tradition, wobei die Methoden und Leitgedanken dieser Interpretation sowie die theologische Konzeption, die darin ihren Ausdruck gefunden hat, eingehend gewürdigt werden.

Die Arbeit verdient Beachtung wegen der wichtigen Textanalysen sowie der für die Geschichtsschreibung bedeutsamen Ergebnisse, die zu einer Modifikation der Ansichten A. Alts über die Entstehung und Eigenart des Königtums in Nordisrael führen. Nicht zuletzt aber dürfte die Arbeit fruchtbare Anregungen für das Verständnis des Offenbarungsgeschehens vermitteln.

E. Haag, Trier

Schmitt, Götz: Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung. — Stuttgart: Kohlhammer. 1970. 174 S. Kt. 32,— DM.

Diese Münsteraner Habilitationsschrift geht aus von der merkwürdigen Tatsache, daß einerseits das AT im Zusammenhang mit der Eroberung Kanaans von einer gänzlichen Ausrottung der ansässigen Bevölkerung spricht, weil Israel mit den Landesbewohnern keinen Frieden (Bund) schließen soll, daß aber andererseits diese Darstellung der Landnahme geschichtlich nicht zutrifft; denn die Kanaanäer sind in großer Zahl im Gebiet Israels wohnen geblieben. Handelt es sich darum, so fragt Sch., bei dem Vertreibungsgebot um eine nachträglich aufgestellte Konstruktion, um ein Stück geschichtlicher Utopie? Oder geht das Verbot, mit der Landesbevölkerung Frieden zu schließen, wirklich auf die Frühzeit Israels zurück.

In eingehenden Textanalysen untersucht Sch. zunächst in Kap. I und II Ex 23, 32 und Parallelen (Dt 7 Ex 34 Jos 9 Ri 2) sowie Ri 1 und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß entweder das Verbot eines Friedensschlusses oder ein Vertreibungsgebot mit großer Wahrscheinlichkeit von allen Pentateuchquellen und von verschiedenen alten Landnametraditionen bezeugt ist. Obwohl keines der Zeugnisse einwandfrei datiert werden kann, hält Sch. es für ausgeschlossen, daß es sich hierbei nur um eine geschichtliche Theorie handelt, die erst im Gefolge der mit Elia einsetzenden Prophetenbewegung entstanden wäre. Es besteht eher Grund zu der Annahme, daß das Verbot in davidisch-salomoni-scher Zeit schon bekannt war. Weil aber diese Zeit selbst, in der das Verhältnis Israels zu den Kanaanäern in ganz anderer Weise gestaltet war, für den Ursprung der Forderung, keinen Frieden mit den Landesbewohnern zu schließen, nicht in Frage kommt, legt sich die Annahme einer noch früheren Zeit nahe. So kommt Sch. dann auch in Kap. III, wo es um den Ursprung und die Wirkung des Vertreibungsgebotes geht, zu dem Ergebnis, daß nach Jos 17 und Ri 1 in der vorstaatlichen Zeit ein Landverteilungsprogramm vorgelegen hat, das, weil Israel sich damals stark genug fühlte, die geschichtliche Wirkung eines Vertreibungsplanes hinsichtlich der kanaänischen Bevölkerung gehabt hat. Von der Zeit Davids an verlor das Vertreibungsgebot seine ursprüngliche Bedeutung. Gleichwohl hatte es, wie Kap. IV darlegt, noch eine Nachgeschichte vor allem in der deuteronomistischen Tradition.

Die vorliegende Arbeit enthält neben zahlreichen guten Einzelbeobachtungen den sicher noch weiter zu diskutierenden Versuch, anhand alter Texte das Verhältnis Israels zu den Völkern in seiner Frühzeit neu zu beschreiben.

E. Haag, Trier

Steck, Odil Hannes: Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2, 4b—3, 24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. 1970. 132 S. Kt. 9,— DM.

Die vorliegende Studie sucht die Paradieserzählung von Gen 2, 4b—3, 24 in ihrem ursprünglichen Sinn und ihre Aussageintention im Raum ihrer Entstehung zu bestimmen und dabei Gesichtspunkte herauszuarbeiten, die bisher wenig oder noch nicht zur Geltung gekommen sind. Darüber hinaus möchte die Studie als historischer Beitrag zugleich einem theologischen Gespräch zum Thema Anthropologie dienen.

Nach einer kurzen Einführung in den Sinn der vorliegenden Studie und einer Übersetzung des Textes von Gen 2, 4b—3, 24 handelt St. zunächst über die Entstehung der Paradieserzählung; sie verdankt nach ihm ihre jetzige Gestalt dem Jahwisten, der eine ihm überkommene Paradiesgeschichte in seinem Sinn ergänzt und bearbeitet hat. Bei der sich anschließenden Diskussion über die Gattung der Paradieserzählung weist St. auf die unleugbare ätiologische Absicht und die sagenartige Darstellung als bestimmende Komponenten hin. Eine ausführliche Einzelexegese und ein Ausblick auf die theologische Bedeutung beschließen das Werk.

St. hat mit dieser Studie einen theologisch wertvollen und die Forschung anregenden Beitrag zur Exegese der anerkannt schwierigen Paradieserzählung geleistet.

E. Haag, Trier

Vollmer, Jochen: Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja. (BZAW 119). — Berlin: W. de Gruyter. 1971. 217 S. Lw. 62,— DM.

Diese Erlanger Dissertation geht von der Beobachtung aus, daß die Propheten in ihrer Verkündigung immer wieder auf die Vergangenheit zurückgreifen, sei es, daß sie Rück-

blicke auf die bisherige Geschichte Israels geben, sei es, daß sie Anspielungen auf Einzelereignisse ihrer Verkündigung eingliedern. Die Untersuchung dieser geschichtlichen Rückblicke und Motive hat sich V. zum Gegenstand seiner Untersuchung gewählt. Ihn beschäftigt dabei die Frage nach dem Interesse, das die Propheten an der Geschichte haben: Wie ist ihr Verhältnis zu den geschichtlichen Traditionen Israels zu bestimmen? Welche Traditionen bevorzugen sie? Und was ist deren Funktion in ihrer Verkündigung?

In seiner Untersuchung beschränkt sich V. auf die Propheten Amos, Hosea und Jesaja, denen er jeweils ein Kapitel seiner Arbeit widmet. Ein Schlußkapitel, das die Geschichtsbetrachtung der genannten Propheten und ihr Verhältnis zur Tradition behandelt, faßt die Ergebnisse der Arbeit zusammen. V. sagt dabei: So unterschiedlich die Geschichtsbilder von Amos, Hosea und Jesaja auch im einzelnen sind, so stimmen sie doch in zwei Punkten überein: erstens geschieht Jahwes Handeln in Korrelation zu der menschlichen Entscheidung, und zweitens ist das jeweilige Geschichtsbild eine Funktion der Ankündigung zukünftigen Geschehens. Das Interesse, das die Propheten an der Vergangenheit haben, ist darum ein abgeleitetes. Die Frage nach Geltung und Funktion der Tradition bei den genannten Propheten spitzt sich demnach zu auf die Frage nach dem Verhältnis des an sie neu ergangenen Jahwewortes zu den geschichtlichen Überlieferungen, die ihnen vorgegeben waren. Hier meint V.: Mochten die Propheten als Glieder des Volkes Israel sich von den heilsgeschichtlichen Traditionen her verstanden haben, ja, mochten sie in dem heilsgeschichtlichen Boden ihres Volkes sogar fest verwurzelt gewesen sein und auf Jahwe vertraut haben, der sein Volk nicht im Stich ließ, so rief sie doch das Wort Jahwes aus ihrem bisherigen Selbstverständnis heraus und stellte sie auf einen Weg, auf dem sie sich allein der Zukunft und dem Zugriff Jahwes ausgesetzt sahen, ohne sich vor ihm im Schutz der heilsgeschichtlichen Traditionen bergen zu können. Das Verhältnis der Propheten zur Tradition ist demnach das von Anknüpfung und Widerspruch. Denn die Tradition hat für sie durch das Jahwewort ihren Eigenwert verloren. Ihr kommt nur mehr eine homiletische Bedeutung zu. Konstitutiv ist sie für die Verkündigung der Propheten nicht mehr. Denn das Neue, das die Propheten auszusagen haben, läßt sich gerade nicht aus der Tradition ableiten; es bedeutet das Ende der Tradition.

V.'s Untersuchung, die stark von der Auseinandersetzung mit der traditionsgeschichtlichen „Arbeitsweise“ G. von Rads und seiner Schüler bestimmt ist, hat sich trotz ihres hohen wissenschaftlichen Charakters in theologischer Hinsicht von einer gewissen Einseitigkeit nicht freihalten können. Denn V. sieht die Propheten vornehmlich als Gegenspieler des von Jahwe abgefallenen Volkes und seines zur bloßen Ideologie entarteten Traditionsbewußtseins. Das entspricht aber nicht dem Befund der Texte, die hier zu kritischen Fragen Anlaß geben. Muß man nicht die Erwählungsaussagen ernst nehmen und sagen, daß die Propheten in den für die Existenz Israels konstitutiven Offenbarungen Heilsfakten sehen, die auch bei aller Abwendung des Volkes von dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht an Bedeutung verlieren? Gibt es darum nicht eine Aktualisierung der Tradition in dem Sinn, daß die Propheten, angeregt durch das neue Wort Jahwes, das für das vergangene Heilsfaktum konstitutive Handeln Jahwes aufgreifen und es für die Zukunft als ein schöpferisches, das menschliche Versagen richtendes und heilendes Handeln hinstellen? Wird nicht gerade so erst die durchgehaltene Konsequenz der Offenbarung Jahwes zum Heil des Menschen ersichtlich? Darf man daher immer nur in der Gerichtspredigt der Propheten das angekündigte Ende der menschlichen Anmaßung hervorheben? Muß man nicht auch mit dem Blick auf die Heilsverkündigung der Propheten das Ende der Wege Jahwes beachten, das ja nichts anderes ist als die Einholung des von Gott einmal gesetzten Anfangs? So gesehen weisen selbst die Gerichtspropheten Amos, Hosea und Jesaja eine größere Traditionsverbundenheit auf, als dies von ihrem schroffen Widerspruch zu den falschen Erwartungen des Volkes her scheinen mag.

E. Haag, Trier



Neuerscheinungen und Neuauflagen im Herbst '72

Rudolf Bohren **Wiedergeburt des Wunders**

Predigten, Gebete und ein Lied
Ca. 144 Seiten, Paperback, ca. 14,80 DM

Martin Metzger **Grundriß der Geschichte Israels**

Neukirchener Studienbücher 2
3. Auflage '72, 256 Seiten mit zahlreichen
Illustrationen und Registern
Paperback, 12,50 DM

Georg Eichholz **Landschaften der Bibel**

Bildband im Großformat mit mehr als
100 Vierfarbdrucken nach Fotos
des Verfassers
3. Auflage '72, 152 Seiten mit
2 Landkarten, Leinen im Schuber,
ca. 40,— DM

Lektionar moderner **Bibelübersetzungen — 2. Teil**

(Für das Kirchenjahr '72/73)
Verlegt gemeinsam mit dem Schriften-
missions-Verlag

Heinrich Karpp **Textbuch zur** **altkirchlichen Christologie**

Theologia und Oikonomia
Neukirchener Studienbücher 9.
Ca. 208 Seiten, Paperback, ca. 20,— DM

Ronald Goldman **Vorfelder des Glaubens**

Kindgemäße religiöse Unterweisung
Aus dem Englischen von Walter Lück
und Jutta Schult.
212 Seiten, Paperback, 18,— DM

Hans-Joachim Kraus **Biblisch-theologische Aufsätze**

Ca. 320 Seiten, Paperback, ca. 27,— DM

Ulrich Nembach **Predigt des Evangeliums**

Luther als Prediger, Pädagoge, Rhetor
220 Seiten, Leinen, 33,— DM

Pinchas E. Lapide **Ökumene aus Christen und Juden**

Ca. 160 Seiten, broschiert, ca. 16,50 DM

Othmar Keel **Die Welt der altorientalischen Bild- symbolik und das Alte Testament**

Am Beispiel der Psalmen. Verlegt gemein-
sam mit dem Benziger Verlag
Ca. 350 Seiten mit 481 Illustrationen und
24 Tafelbildern, Leinen, ca. 80,— DM

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Neuerscheinung

HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

FRIEDRICH GRÜTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz

Heft 6
November/Dezember 1972
81. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Winfried Aymans, Trier
„Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der
Communio-Struktur der Kirche

Theodor Schneider, Mainz
Dogmatische Neuorientierung —
Beispiel „Meßopfer“

Joachim Piegsa, Mainz
Die kühnste Gleichung —
„Alte“ Gedanken zur „neuen“ Moral

Peter Lippert, Hennef
Religiöse Aufbrüche —
Versuch einer theologischen Deutung

Bardo Weiß, Mainz
Erlösung als Ermöglichung von Emanzipation?

Heribert Schmitz, München
Der Magnus Cancellarius einer kirchlichen
Hochschule

Neue theologische Literatur
Bibelwissenschaft — Dogmatik

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt eine Werbefaltkarte des **Paulinus-Verlages** bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Winfried Aymans, 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Prof. Dr. Theodor Schneider, 65 Mainz 42, An den Mühlwegen 33

Prof. Dr. Joachim Piegsa, 65 Mainz, Augustinerstraße 34

Prof. Dr. Peter Lippert, 5202 Hennef/Sieg, Postfach 1127

Prof. Dr. Bardo Weiß, 65 Mainz-Weisenau, Mönchstraße 29

Prof. Dr. Heribert Schmitz, 8 München 22, Geschwister Scholl-Platz 1

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BDI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

„Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der Communio-Struktur der Kirche

Ein kanonistischer Beitrag zu Ekklesiologie

Von Prof. Dr. Winfried A y m a n s , Trier

Das Zweite Vatikanische Konzil folgt in seiner Lehre von der Kirche dem Leitbegriff vom Volke Gottes. Damit ist das Konzil — was ihm keineswegs von Anfang an vorgezeichnet war — andere Wege gegangen als Pius XII., der noch im Jahre 1943 in seiner Enzyklika „*Mystici Corporis Christi*“ erklärt hatte: In der Tat kann bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi, welche die heilige, katholische, apostolische und römische Kirche ist, nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als der mystische Leib Jesu Christi bezeichnet wird¹.

Volk Gottes und Leib Christi sind jene anschaulich bildhaften Bezeichnungen, die gegenüber anderen in der Lehre von der Kirche stets eine Vorzugsstellung eingenommen haben. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten einer solchen bildhaften Begriffssprache, daß sie bestimmte Züge am Wesen der Kirche hervorhebt, ohne andere wichtige Aspekte zu leugnen. Dabei nehmen die theologischen Bilder einen Mittelplatz ein zwischen der bloßen Metapher (Analogie) und der unmittelbaren Begriffsidentifizierung. Was im Bilde ausgesagt wird, knüpft an innerweltlichen Wirklichkeiten und Vorstellungen an. Die Aussage verbleibt aber nicht auf dieser Ebene analogen Wortgebrauchs; sie transformiert vielmehr das Bild gleichsam auf eine neue Ebene, wo es eine neue Wirklichkeit bezeichnet. Einerseits verhält es sich mit der Kirche ähnlich wie mit einem Volk; andererseits ist die Kirche wirklich Volk Gottes. Einerseits verhält es sich mit der Kirche ähnlich wie mit einem Leib; andererseits ist die Kirche auf geheimnisvolle Weise wirklich Leib Christi. Mit anderen Worten: Die biblischen Bilder von der Kirche enthalten zugleich immer eine theologische Aussage. Dabei sind die Bildbegriffe als solche besonders geeignet, die geheimnisvolle oder mystische Wirklichkeit zu bezeichnen, die das Wesen der Kirche ausmacht. Nicht umsonst widmet die Kirchenkonstitution einen eigenen Artikel jener theologischen Bildsprache ausgerechnet in dem 1. Kapitel über das Mysterium der Kirche².

¹ AAS 35 (1943) 193—248, hier 199.

² Vgl. LG 6.

Wenn auch die Kirchenlehre des Konzils vornehmlich dem Leitbild vom Volke Gottes folgt, so greifen die Konzilstexte doch kaum seltener auf den theologischen Bildbegriff von der Kirche als dem mystischen Leib Christi zurück. Auf diese Weise hat das Zweite Vatikanische Konzil jede verengende Einseitigkeit in den ekklesiologischen Grundaussagen glücklich vermieden. Gleichwohl vermißt man eine konziliare Erklärung darüber, wie sich die beiden bildbegrifflichen Aussagen über die Kirche zueinander verhalten. So kommt es, daß beide Begriffe zuweilen sogar im selben Satz unverbunden nebeneinanderstehen³.

Es kann nicht Aufgabe eines kirchenrechtlichen Beitrages sein, das Verhältnis beider Bildbegriffe zueinander umfassend zu untersuchen. Wohl aber stellt sich auch in verfassungsrechtlicher Hinsicht die Frage, was das Konzil von der Kirche aussagen will, wenn es sie als Volk Gottes oder als Leib Christi bezeichnet.

I. Die Kirche als Volk Gottes

In der wissenschaftlichen Diskussion um die Zuordnung beider Bildbegriffe zueinander zeichnet sich eine Verständigung dahin ab, daß jedenfalls „Volk Gottes“ schon aufgrund seiner alttestamentlichen Herkunft, aber auch seiner näheren inhaltlichen Aussage nach der allgemeinere, umfassendere Begriff ist⁴. Deshalb soll zuerst ihm einige Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Der Gedanke, eine Wesensbeschreibung der Kirche durch den Rückgriff auf den biblischen Volk-Gottes-Begriff zu unternehmen, ist für die katholische Theologie keine immerwährende Selbstverständlichkeit. Tatsächlich hatte der Volk-Gottes-Begriff schon im frühen Mittelalter seine bis dahin innegehabte Vorzugsstellung eingebüßt. Für die katholische Theologie mußte der Gedanke des Volkes Gottes — anders als in der Li-

³ Vgl. etwa LG 17 Schlußsatz: „*Ita autem simul orat et laboret Ecclesia, ut in Populum Dei, Corpus Domini et Templum Spiritus Sancti, totius mundi transeat plenitudo...*“; AA 18,1 „...meminerint tamen hominem natura sua sociale esse et Deo placuisse credentes in Christum in populum Dei (cfr. 1 Pt. 2,5—10) et in unum corpus coadunare (cfr. 1 Cor. 12,12).“; PO 1: „*Presbyteri enim, sacra Ordinatione atque missione, quam ab Episcopis recipiunt, promouentur ad inserviendum Christo Magistro, Sacerdoti et Regi, cuius participant ministerium, quo Ecclesia in Populum Dei, Corpus Christi et Templum Spiritus Sancti, hic in terris indesinenter aedificatur.*“; GS 78,3: „*Ipsae enim Filii incarnati omnes homines Deo reconciliavit ac, restituens omnium unitatem in uno Populo et uno Corpore, in propria sua carne occidit odium...*“

⁴ Vgl. etwa J. Beumer, Die Kirche, Leib Christi oder Volk Gottes?: ThGl 53 (1963) 255—268.

turgie, wo er eine kontinuierliche und bedeutende Tradition aufweisen kann⁵ — regelrecht wiederentdeckt werden. Das ist bekanntlich erst in den dreißiger und vierziger Jahren unseres Jahrhunderts geschehen und besonders mit den Namen M. Dominikus K o s t e r und Lucien C e r f a u x innig verbunden. Yves M. C o n g a r ist der Meinung, daß das Thema des Gottesvolkes in der deutschsprachigen Theologie am meisten eingebaut worden ist. Verdienste hierum haben sich namentlich der frühere Münchener Dogmatiker Michael S c h m a u s sowie sein Trierer Fachkollege Ignaz B a c k e s erworben⁶.

In der Sicht unserer Fragestellung ist es von besonderem Interesse, daß gerade auch der Münchener Kanonist Klaus M ö r s d o r f zu den Entdeckern oder Pionieren des Volk-Gottes-Begriffes für die neuere Ekklesiologie zu zählen ist⁷. Von daher erscheint es gerechtfertigt, den Gedanken des Volkes Gottes auf seine kirchenverfassungsrechtliche Bedeutung hin zu befragen.

Die Benennung der Kirche als Volk Gottes hat einen besonderen Ausagewert dadurch, daß ursprünglich das Volk Israel diesen Namen trägt. Für Israel ist charakteristisch die doppelte Verwurzelung einerseits in der natürlichen Abstammung von Abraham und andererseits in der übernatürlichen Berufung als Gottesvolk im sinaitischen Bundesschluß. Da schon das abrahamitische Zwölfstämmevolk aus der Erfüllung göttlicher Verheißung hervorgegangen ist, verdankt das Volk Israel seine Existenz ganz und gar Gott. Es ist Volk weder aus eigenem Entschluß noch zu selbstgewählter Zielsetzung. Es ist Volk Gottes, weil Gott es dazu gemacht und sich als Eigentumsvolk erwählt hat⁸. Es mag diesem seinem besonderen Wesen untreu werden, entkommen kann es ihm nicht. Gottes, nicht der eigene Wille ist für die Existenz dieses Volkes als Gottesvolk konstitutiv, so daß der Prophet Hosea zu der Gegenüberstellung „Nicht-mein-Volk“ — „mein-Volk“ greifen kann⁹. Damit hat der Volk-Begriff schon für das alte Israel einen von dem gebräuchlichen Begriffsinhalt abweichenden eigenständigen religiösen Sinngehalt.

Es mag die umstrittene Frage dahingestellt bleiben, inwiefern überhaupt der natürliche Volksbegriff für das alttestamentliche Gottesvolk

⁵ Vgl. den ausführlichen Überblick bei M. S c h m a u s, Kath. Dogmatik III/1 205—211.

⁶ Statt näherer Einzelhinweise vgl. Y. M. C o n g a r, Die Kirche als Volk Gottes: Concilium 1 (1965) 7.

⁷ Vgl. O. S e m m e l r o t h, Die Kirche, das neue Gottesvolk: Baraúna I 139; ebenso Y. M. C o n g a r, Die Kirche als Volk Gottes, a. a. O. 7.

⁸ Vgl. LG 9, 1 Satz 3.

⁹ Hos 1, 9. Vgl. auch ebd. 2, 1.

Bedeutung hat¹⁰. Sicher ist, daß er für das neutestamentliche Gottesvolk ohne jede reale Bedeutung ist. In der Spannung von heilsgeschichtlicher Kontinuität und im erfüllenden Heilswerk Christi wurzelnder Diskontinuität wird der Begriff des Volkes Gottes zur Bezeichnung der Kirche¹¹. Das Konzil spricht nicht selten von dem „neuen“ Volk Gottes, um so die neue Heilszeit und Heilssituation zu bezeichnen, in die das Gottesvolk durch Christus im Heiligen Geist eingetreten ist¹². Die Mitte, um die das neue Gottesvolk gesammelt wird, ist Christus. Das ändert aber nicht die prinzipiellen Aussagen, daß das Gottesvolk aus Gottes Willen konstituiert ist, daß es von Gott her seine innere Zielsetzung hat und daß es aus dieser Grundbefindlichkeit nicht ausscheiden kann. Das Konzil greift jenen Satz aus dem ersten Petrusbrief auf, der bewußt an die erwähnte Stelle aus dem Propheten Hosea anknüpft und ihn auf die Kirche anwendet: „Die einst ein Nicht-Volk waren, sind jetzt Gottes Volk¹³.“ Vorher heißt es in der Kirchenkonstitution, daß Christus sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen hat, „das nicht dem Fleisch nach, sondern im Geist zur Einheit zusammenwache und das neue Gottesvolk bilden sollte“ (LG 9, 1). Diese „plebs in Spiritu“ ist aber nicht ein unsichtbares Volk. Ihre eigentümliche Existenzweise hat die „plebs in Spiritu“ gerade darin, daß die sichtbare Versammlung („coetus adspectabilis“) und die geistliche Gemeinschaft („communitas spiritualis“) eine einzige, aus göttlichem und menschlichem Element erbaute, komplexe Wirklichkeit bilden (LG 8, 1). Gerade darin ist es begründet, daß der Volk-Gottes-Begriff nicht nur als Metapher auf die Kirche angewendet wird, sondern in einem durchaus realistischen, aber auch unverwechselbar eingepprägten Sinne.

Die Motive, die das Konzil so überraschend schnell und erfolgreich dazu gebracht haben, den Volk-Gottes-Gedanken zum leitenden Bild seiner Aussagen über die Kirche zu machen, mögen zum guten Teil quellenmäßig nicht erfaßbar sein¹⁴. Das zentrale Motiv, welches aus den Diskussionen erhoben worden ist, kann man das heilsgeschichtliche nennen. Angesichts einer unbestreitbaren anti-rechtlichen Grundstimmung bei den

¹⁰ Vgl. hierzu M. Keller, „Volk Gottes“ als Kirchenbegriff, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, 247–266.

¹¹ Vgl. R. Schnackenburg, unter Mitarbeit von Dom J. Dupont, Die Kirche als Volk Gottes: Concilium 1 (1965) 49.

¹² Vielleicht könnte man noch besser von dem durch Christus im Heiligen Geist „erneuerten“ Gottesvolk sprechen, um dem Gedanken der Kontinuität mehr gerecht zu werden.

¹³ LG 9, 1 (1 Petr 2, 9–10).

¹⁴ Vgl. aber die Hinweise auf die Diskussionen in der Konzilsaula bei M. Keller, „Volk Gottes“ als Kirchenbegriff 242–244 mit den weiterführenden Hinweisen.

Konzilsvätern wandte man sich aufgeschlossen dem Thema des Gottesvolkes zu, um „über den mehr juristischen Aspekt einer geschichtlich-punktuell bestimmten Kirchengründung durch Christus hinauszugehen und die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes in der ganzen Schrift zu suchen“¹⁶. Es wäre freilich falsch, hieraus ein rechtloses Kirchenbild ableiten zu wollen; das Konzil widerlegt einen solchen Trugschluß auf Schritt und Tritt¹⁷.

In welcher Hinsicht aber läßt sich aus der Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes etwas für die Rechtsgestalt der Kirche gewinnen? Daß überhaupt im Zusammenhang mit Gottes Heilswirken am Menschen der Gedanke an Recht aufkommen kann, ist keineswegs selbstverständlich. Eine erste Grundlage hierfür ergibt sich aus der Offenbarungstatsache, nach der es Gott gefallen hat, „die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll“¹⁸. Ein bloßer Heilsindividualismus würde keinen Raum für irgendeine Form von Recht anbieten. Es kommt nicht von ungefähr, daß einseitig auf die individuelle Heilsverwirklichung ausgerichtete Bewegungen im Laufe der Kirchengeschichte stets auch ein antijuridisches Gepräge hatten. Das gemeinschaftliche Element hingegen, das in dem Volks-Gedanken zum Ausdruck kommt, schließt Recht mindestens nicht a priori aus.

Das heißt freilich nicht, daß sich schon aus dem bloßen Gemeinschaftscharakter des Volkes Gottes die Notwendigkeit kirchlichen Rechts ableiten ließe. An Versuchen hierzu hat es nicht gefehlt¹⁹; dabei wurde die alte naturrechtliche Maxime zugrunde gelegt: *ubi societas, ibi ius*²⁰. Damit freilich kann die Eigenart der Kirche und ihres Rechtes nicht erkannt werden. Das Volk Gottes ist nicht ein Volk wie jedes andere. Für dieses ist der Gedanke der Konstituierung durch Gott maßgeblich. Hierin wurzelt der Kern des Kirchenrechtes, nämlich das *ius divinum*²⁰. Alles rein

¹⁶ A. Grillmeier: LThK Vat I 177.

¹⁷ Abgesehen von den zahlreichen rechtlichen Dispositionen, die das Konzil selbst getroffen hat, vgl. für andere Stellen besonders LG 8, 1 Satz 2.

¹⁸ LG 9, 1 Satz 2; vgl. etwa auch AA 18, 1 (oben Anm. 3).

¹⁹ Vgl. die Angaben bei M. Keller, „Volk Gottes“ 125–136 (W. Köster, L. Kösters, A. Vonier, der frühe Y. M. Congar, M. Koster); siehe auch ebd. 283.

²⁰ Es soll nicht verkannt werden, daß diese Maxime auch für die Kirche ihre Berechtigung haben kann, dies allerdings erst dann, wenn auf andere, nämlich theologische Weise feststeht, daß der kirchlichen Gemeinschaft rechtlicher Charakter eigen ist.

²⁰ Soweit dies die kirchliche Verfassung betrifft, ist das *ius divinum* nie Naturrecht.

kirchliche Recht, das sich um den Kernbestand des göttlichen Rechtes entfaltet, hat eine innere Legitimation nur und insoweit, als es eine Ausformung des *ius divinum* ist und dessen Schutz und Durchsetzung dient. In dem Volk-Gottes-Begriff ist also zunächst enthalten, daß Gottes Herrschaft die Kirche bestimmt und keine menschliche Macht die Grundordnung der Kirche bestimmen oder beliebig verändern kann.

Dieser Aspekt darf freilich nicht vereinseitigt werden. Die Kirche ist das wandernde Gottesvolk, ihre Zeit die Spanne zwischen dem gekommenen und dem wiederkommenden Herrn. In Rückbindung an seinen Auftrag geht sie in der Kraft des Heiligen Geistes voran, um seine Sendung in Raum und Zeit hineinzutragen. Ebenso wie es dabei eine Entfaltung des Glaubensverständnisses, wie es Dogmenentwicklung gibt, so gibt es auch eine Entfaltung des der kirchlichen Verfassung zugrunde liegenden *ius divinum*²¹. In diesem Sinne ist auch die Kirchenverfassung nie eine starre Größe, sondern vielmehr Ausdruck einer fortschreitenden Aneignung des Glaubensverständnisses über die Kirche.

Der heilsgeschichtliche Gesichtspunkt betrifft in erster Linie die Kirche als solche, hat aber auch seine Bedeutung für jedes einzelne Glied der Kirche. Aus diesem Grunde ist es gerechtfertigt, in dem heilsgeschichtlichen Aspekt des Gottesvolkes auch jene wahre Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes einbeschlossen zu sehen, von der das Konzil spricht²². Diese Feststellung ist nach zwei Seiten hin wichtig. Auf der einen Seite geht es nicht an, aus dem Volk-Gottes-Begriff die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung abzuleiten²³, denn der Bildbegriff vom Volke Gottes kann zwar die Herrschaft Gottes in seinem Volk zum Ausdruck bringen²⁴ und sogar die Herkunft aller geistlicher Vollmacht von oben, nicht jedoch die konkrete Form dieser Sendung in Vollmacht. Dies gilt

²¹ Vgl. K. Mörsdorf, Art. Kirchenrecht: LThK ²VI 246.

²² Die Kirchenkonstitution spricht zwar von der „*vera aequalitas quoad dignitatem et actionem*“ (LG 32, 2 Satz 2), doch ist schwer auszumachen, was unter der „*dignitas*“ zu verstehen ist, und bezüglich der „*actio*“ kann eine Gleichheit nur insofern allgemein ausgesagt werden, als alle Gläubigen an der Sendung der Kirche teilhaben. In dieser Grundtatsache, nicht aber in der Art der Teilhabe herrscht eine „*vera aequalitas*“; vgl. hierzu das „*suo modo*“ und „*pro sua parte*“ in LG 31, 1.

²³ Darum bemühen sich alle diejenigen älteren Autoren, deren ekklesiologische Gedankenführung sogleich vom Volk-Gottes-Begriff zum *societas*-Modell überwechselt; vgl. aber auch M. Schmaus, Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis: Volk Gottes. Festgabe für Josef Höfer, hrsg. v. R. Bäumer und H. Dolch, Freiburg-Basel-Wien 1967, 13–27, hier 24.

²⁴ Der ursprüngliche Wortsinn von Hierarchie (= heiliger Ursprung, heilige Herrschaft) läßt diesen Aspekt deutlich werden.

dann aber auch in umgekehrter Richtung: Es wäre untheologischer Mißbrauch, wollte man den Volk-Gottes-Begriff zur Rechtfertigung irgendeiner Art von Demokratisierung in der Kirche heranziehen. Die Gleichheitsaussage des Konzils darf nicht auf die geistliche Vollmacht in der Kirche gedeutet und so demokratisch-politisch umgebogen werden²⁵. Sie gehört vielmehr jenem Bereich an, in dem es um die Frage der Verwirklichung des persönlichen Heiles eines jeden Kirchengliedes geht; hierin gibt es keinerlei institutionelle Unterschiede, hier herrscht wahre Gleichheit²⁶.

II. Die Kirche als Leib Christi

Noch mehr als der Volk-Gottes-Begriff ist in der Theologieggeschichte der paulinische Bildbegriff von der Kirche als dem Leib Christi vor schnellen Mißdeutungen ausgesetzt gewesen. Dabei ist für den kirchenrechtlichen Aspekt der Bedeutungswandel besonders aufschlußreich, den das seit karolingischer Zeit zu „Corpus Christi“ gerne hinzugefügte Wort „mysticum“ durchgemacht hat²⁷. Bis ins 12. Jahrhundert bezeichnet Corpus mysticum den sakramentalen Herrenleib. Durch das Beiwort „mysticum“ sollte, wie Henri de Lubac sagt, der eucharistische Leib vom „Leib, den die Jungfrau gebar“ wie vom „Leib, der die Kirche ist“, unterschieden und zugleich mit beiden in Beziehung gesetzt werden²⁸. Seit dem 11. Jahrhundert verzichteten die Theologen mehr und mehr auf das Beiwort²⁹ und bereiteten so, indem sie zu der älteren und auch biblischen Sprechweise zurückkehrten, jene merkwürdige Wendung vor, die für die Folgezeit maßgeblich werden sollte. Im 13. Jahrhundert ist es

²⁵ Zu dem Problem, aufgezeigt an den diözesanen Räten, vgl. die glänzende Studie von E. Corecco, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?: Internationale Katholische Zeitschrift 1 (1972) 33—53.

²⁶ Diesen Gedanken unterstreicht das Konzil, indem es Augustinus zitiert: „Wo mich erschreckt, daß ich für euch bin, da tröstet mich, daß ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.“ (LG 32, 4; Serm. 340: PL 38, 1483). Vgl. hierzu K. Mörsdorf, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche: Ecclesia et Ius. Festgabe für A. Scheuermann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. K. Siepen, J. Weitzel und P. Wirth, München-Paderborn-Wien 1968, 99—119, hier 104 f.

²⁷ Vgl. hierzu die kurze Zusammenfassung bei J. Ratzinger, Art. Leib Christi II: LThK ²VI 910—912.

²⁸ H. de Lubac, Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter, übertragen von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1969, 96.

²⁹ H. de Lubac, Corpus mysticum 102—107.

schon keine Besonderheit mehr, daß die Kirche als „corpus mysticum“ bezeichnet wird³⁰.

Diese Umdrehung des Wortgebrauches ist für das Kirchenrecht und namentlich für das Verfassungsrecht sehr bedeutsam geworden. Zur gleichen Zeit nämlich entwickelte die Kanonistik eine eigene Begriffssprache, um eine einheitliche Bezeichnung für das aus dem römischen Recht überkommene Institut der juristischen Person zur Hand zu haben. Einer der seit dem 13. Jahrhundert bevorzugten Begriffe dieser Art war der des „corpus mysticum“³¹. Nunmehr bedeutet corpus mysticum in der kanonistischen Fachsprache dasselbe, was unser heutiges kanonisches Recht „persona moralis“ oder „persona iuridica“ nennt, nämlich Körperschaft oder Anstalt. Corpus mysticum im Sinne des kanonischen Rechtes war reiner Rechtsbegriff.

Von daher ist es leicht verständlich, daß die Kirche als mystischer Leib Christi ganz äußerlich in einem rein körperschaftlichen Sinne gedeutet werden konnte³². Der Zusammenhang zwischen dem Leib Christi in der Eucharistie und der Kirche als dem Leib Christi verlor an Unmittelbarkeit; damit ging aber zugleich die Einsicht in den Zusammenhang von Recht und Struktur der Kirche mit deren sakramentalem Wurzelgrund verloren. Die im Recht sichtbare Seite der Kirche schien losgelöst von ihrem inneren Wesen.

Die seltsame Geschichte des Beiwortes „mysticum“ ist damit aber noch nicht zu Ende. In der deutschen Romantik bis hinein in unser Jahrhundert sollte das Wort „mysticum“ zunächst in einem organizistischen, dann aber in einem der neuzeitlichen Innerlichkeitsmystik verhafteten Sinne gedeutet werden³³. Das war eine neue Wende!

³⁰ H. de Lubac, *Corpus mysticum* 127–147.

³¹ Vgl. G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Paris-Tournais-Rom 1955, 365.

³² Vgl. O. v. Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, Bd. III, Berlin 1881 (Nachdruck Graz 1954), 108 ff., 247 ff. Ferner F. Roberti, *Il Corpus mysticum di S. Paolo nella storia della personalita giuridica: Studi in onore di E. Besta*, Milano 1939, t. IV p. 37–82. Die Begriffsgeschichte der juristischen Person hängt eng mit dem Kirchenbegriff zusammen. Die Bezeichnung „mystische Person“, die noch von dem bayerischen Landrecht (1756) bevorzugt wurde, geht darauf zurück, daß das Corpus als ein Corpus mysticum aufgefaßt wurde, das seinerseits wieder aus der Betrachtung der Kirche als „corpus Christi mysticum“ stammt; vgl. J. Lammeyer, *Die juristischen Personen der katholischen Kirche*, Paderborn 1929 (Nachdruck ebd. 1971), 131, 137, 140 Anm. 5.

³³ Vgl. J. Ratzinger, *Art. Leib Christi: LThK* ²VI 911; ders., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 92 f.

Zwar wurde diesmal der Zusammenhang mit dem Kirchenbegriff gewahrt, doch diente das gleiche Wort nunmehr — gemessen an dem verrechtlichten mittelalterlichen Begriff — genau für die entgegengesetzte Einseitigkeit. Die Trennung von Innen- und Außenseite der Kirche wurde so nicht überwunden. Dies blieb der Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ vorbehalten.

Die Kirche als Leib Christi hat sakramentalen Charakter; dieser kommt ihr von ihrem zentralen Selbstvollzug in der Eucharistie zu. Im ersten Korintherbrief sagt der Apostel: Weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib als die Vielen; denn wir nehmen alle teil an dem einen Brote³⁴. Die Kirche ist also Leib Christi, weil sie vom sakramentalen Leib Christi lebt³⁵. Kirche und Eucharistie sind gleichermaßen Mysterien, die sich im Bande gegenseitiger Ursächlichkeit stützen und füreinander bürgen³⁶. Von der Eucharistiefeier her, die die Grundvollzüge der Kirche in Wort und Sakrament auf dichteste Weise in sich vereinigt³⁷, ist deshalb auch das Recht der Kirche zu begreifen. In dieser zentralen Feier ist nicht nur die aktive Teilhabe aller Gläubigen an dem ganzen Selbstvollzug der Kirche vorgebildet, sondern auch die besondere Rollenverteilung, die der hierarchischen Grundstruktur der kirchlichen Verfassung eigentümlich ist³⁸. Die Kirche hat nicht deshalb recht, weil sie ein „corpus“, eine Körperschaft ist. Das Kirchenrecht erwächst vielmehr aus der Wesensart der in Wort und Sakrament sich vollziehenden Sendung³⁹ und trägt insofern mit dazu bei, die Kirche eine Körperschaft eigener Prägung werden zu lassen.

III. Die Kirche als Communio

Befragt man das Konzil danach, wie es — abgesehen von den Bildbegriffen — die Eigenart dieser auch rechtlich geprägten Körperschaft zum Ausdruck bringt, so findet man keineswegs eine allseits befriedigende

³⁴ 1 Kor 10, 17. Die Kirchenkonstitution greift diesen Satz bewußt mehrmals auf (vgl. LG 3 Satz 6; 7, 2 Satz 5) und erklärt: *Simul sacramento panis eucharistici repraesentatur et efficitur unitas fidelium, qui unum corpus in Christo constituunt.*

³⁵ J. Ratzinger, (LThK ²VI 910) so über die Vätertheologie.

³⁶ H. de Lubac, *Corpus mysticum* 310 f.

³⁷ Vgl. SC 56.

³⁸ Vgl. K. Mörsdorf, *Der Träger der eucharistischen Feier: Pro mundi Vita*, Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß, München 1960, 223—237.

³⁹ Vgl. K. Mörsdorf, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung: AfkKR 134 (1965) 72—79.*

Antwort. Die für unsere Frage entscheidende Stelle im „Lumen gentium“ (8,1) kommt über die herkömmliche Gegenüberstellung der Begriffe „societas“ (Gesellschaft) und „communitas“ (Gemeinschaft) nicht recht hinaus; hierbei wird der „societas“ das äußerlich sichtbare und rechtliche, der „communitas“ das geistliche Element zugeordnet⁴⁰. Aufseiten der „communitas“ siedelt der Konzilstext auch das „mysticum Christi Corpus“ an. Zwar wehrt sich das Konzil an dieser Stelle dagegen, daß die sichtbare und die unsichtbare Wirklichkeit der Kirche wie zwei verschiedene Dinge auseinandergerissen werden, und betont, daß sie eine einzige komplexe Wirklichkeit bilden; dies ist aber begrifflich nicht gut eingefangen, denn gerade das Beiwort „mysticum“ darf nicht allein für die Innenseite der Kirche verwandt werden, sondern ist der typische Ausdruck für die komplexe Realität von innen und außen, die das Wesen der Kirche ausmacht.

Ebenso verführerisch ist die einseitige Verwendung des „societas“-Begriffes in Anwendung auf die rechtliche Seite der komplexen Wirklichkeit der Kirche. Wie groß die Gefahr des Mißverständnisses ist, veranschaulicht eine Übersicht über den sonstigen konziliaren Wortgebrauch von „societas“. Das Konzil bedient sich dieses Ausdruckes verhältnismäßig häufig⁴¹, und zwar fast ausschließlich in der Bedeutung unseres profanen Verständnisses von „Gesellschaft“, zum Beispiel menschliche Gesellschaft, bürgerliche Gesellschaft, heutige Gesellschaft⁴². Nur äußerst selten und nahezu ausnahmslos in der Kirchenkonstitution wird „societas“ zur näheren Bezeichnung der Rechtsgestalt der Kirche gebraucht⁴³. Einige Male wird zwar der Begriff der „societas“ in bewußtem Gegenüber zur „Ecclesia“ verwandt⁴⁴, doch hindert dies nicht, daß in dem Dekret über die Religionsfreiheit die Kirche als Gesellschaft von Menschen bezeichnet wird, die das Recht haben, in der bürgerlichen Gesell-

⁴⁰ LG 8,1 Satz 2: „*Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelistibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescunt elemento.*“ (Vgl. auch GS 40, 2 Satz 3).

⁴¹ Insgesamt 142 Mal; vgl. X. Ochoa, *Index Verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma 1967.

⁴² Hiervon auszunehmen sind noch 14 Stellen, bei denen „societas“ den Sinn von Gemeinschaft hat, so Arbeitsgemeinschaft, Liebesgemeinschaft, elterliche oder eheliche Gemeinschaft: (In Klammern folgt hier hinter der bei Ochoa angegebenen Nummer des betr. Artikels die Zeilenzahl.) SC 8 (6); LG 23 (32), 23 (38); OT 8 (4), 10 (3); GE 3 (23); DV 1 (4), 1 (5), 2 (8); AA 10 (30); DH 5 (1); AG 3 (8); PO 2 (12), 2 (42).

⁴³ LG 8 (4), 8 (18), 11 (32), 14 (11), 20 (4); DH 13 (14).

⁴⁴ GE 3 (11), 10 (25); AA 11 (5).

schaft gemäß den Vorschriften ihres christlichen Glaubens zu leben⁴⁵. Hiernach ist die Kirche Gesellschaft in der Gesellschaft. Die darin liegende leichte Mißdeutbarkeit des „societas“-Begriffes macht diesen für die Anwendung auf die Kirche vollends unbrauchbar.

Man kann die Frage stellen, warum das Konzil an der für die Wesensbeschreibung der Kirche zentralen Stelle (LG 8, 1) nicht Gelegenheit genommen hat, positiv jenen Begriff einzuführen, der die besondere Eigenart der kirchlichen Körperschaft und ihrer Komplexität zum Ausdruck bringt, den Begriff der *Communio*⁴⁶. Der in die deutsche Sprache nicht übertragbare Begriff der *Communio* steht nicht in der Gefahr, rein gesellschaftlich-äußerlich oder gemeinschaftlich-innerlich mißdeutet zu werden. Zugleich ist er positiv geeignet, einige Kernelemente der Bildbegriffe von der Kirche als dem Volke Gottes und als dem Leib Christi aufzunehmen, und so die vom Konzil nicht aufgezeigte innere Verknüpfung der in den Bildbegriffen einbeschlossenen theologisch-kanonistischen Aussage zu ermöglichen.

In letzter Zeit ist bestritten worden, daß es ratsam oder gar notwendig sei, die Kirchenbilder vom Volke Gottes und vom Leib Christi miteinander zu verbinden⁴⁷. Die Einwände hiergegen gründen in der Überlegung, daß beide Bilder in verschiedenen Vorstellungskreisen beheimatet sind. Das zeitlich-heilsgeschichtliche Denken des Volk-Gottes-Begriffes lasse sich nicht mit der räumlichen Kategorie des Leib-Christi-Begriffes verbinden⁴⁸. Aber abgesehen davon, daß eine solche strikte Gegenüberstellung von „zeitlich-heilsgeschichtlich“ und „räumlich“ angesichts der beiden Kirchenbilder unbegründet ist, geht für die systematische Theologie kein Weg daran vorbei, beide Bilder von der Kirche nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern zugleich auch den theologischen Gehalt dieser Bilder und damit diese selbst miteinander in Beziehung zu setzen⁴⁹. Das Konzil hat, ohne eine Lösung anzubieten, dieses Problem sogar schärfer als bisher

⁴⁵ DH 13, 2 Satz 2: „*Libertatem pariter sibi vindicat Ecclesia prout est etiam societas hominum qui iure gaudent vivendi in societate civili secundum fidei christianae praescripta.*“

⁴⁶ Vgl. hierzu O. Saier, *Communio* in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (erscheint in Kürze als Bd. III/31 der Münchener Theologischen Studien).

⁴⁷ Den Weg der Verbindung beider Kirchenbilder ist in der Folge von L. Cerfaux mit M. Schmaus eine Anzahl katholischer Theologen gegangen. Den Nachweis siehe bei M. Keller, „Volk Gottes“ 278 f. Den gleichen Weg hatte auf evangelischer Seite bereits N. A. Dahl (Das Volk Gottes, Oslo 1941) beschritten.

⁴⁸ M. Keller, „Volk Gottes“ 280, scheint hierin den Ansichten von E. Schweizer und E. Käsemann zu folgen.

⁴⁹ Das gilt freilich auch für andere Bildaussagen über die Kirche, doch dürfen die beiden genannten wohl als die wichtigsten gelten.

ins Bewußtsein gehoben, indem es beide Bildbegriffe nebeneinander verwendet; eine erste kirchenamtliche Wegweisung mag man auch darin sehen, daß der Volk-Gottes-Begriff im Sinne der von manchen Theologen⁵⁰ vorgelegten Lösung als umfassender Grundbegriff gewählt wurde. In jedem Falle aber ist es berechtigt, die Bildbegriffe auf ihren gemeinsamen theologischen Hintergrund zu befragen. Unter dem kanonistischen Aspekt kann der Begriff der *Communio* in diesem Zusammenhang dienlich sein.

Der *Communio*-Begriff drückt wie der Bildbegriff vom Volke Gottes den für die Kirche typischen Gemeinschaftscharakter aus, der nicht aus dem Willen des Menschen, sondern aus Gott stammt. *Communio* ist dem Konzil jener Begriff, der die gnadenhafte Gemeinschaft von Menschen mit Gott und in einem die Gemeinschaft der mit Gott Verbundenen ausdrückt⁵¹. *Communio* ist nicht nur göttliche Gabe, sondern darin auch menschliche Aufgabe, nicht nur Institution, sondern immer wieder neuer lebendiger Vollzug.

Die *Communio* hat sakramentalen Charakter⁵². Wie Leib Christi sowohl den eucharistischen als auch den kirchlichen Leib des Herrn bezeichnet, so drückt *Communio* die Teilhabe an beiden aus. Die Gemeinschaft in der Teilhabe am sakramentalen Herrenleib ist der zentrale Vollzug kirchlicher Gemeinschaft. Beide bedingen sich gegenseitig. Die Teilkirche ist gleichsam die auf Dauer verbundene (und insofern institutionalisierte) eucharistische Tischgemeinschaft einschließlich aller jener kirchlicher Selbstvollzüge, die auf die Eucharistiefeier hingeeordnet sind oder von dieser ausgehen. Daher erhält die kirchliche *Communio* von der eucharistischen Tischgemeinschaft her ihre spezifische Struktur. Sie ist eine hierarchische *Communio*. Dies ist sie aber nicht aus einem naturrechtlichen Ordnungsbedürfnis heraus, sondern auf Grund der in der heiligen Weihe grundgelegten und in der Sendung konkretisierten Aufgabe des Bischofs und — in Abhängigkeit von ihm — des Priesters, mit geistlicher Vollmacht in der eucharistischen Feier einem Teil des Gottesvolkes auf sichtbare Weise den unsichtbaren Herrn zu vertreten. Diese hierarchische Struktur der Kirche zu übersehen, hieße den unauflöslchen Zusammenhang von Eucharistie und Kirche, von sakramentalem und kirchlichem Leib Christi zu sprengen und so das Wesen der Kirche zu verfehlen.

Die kirchliche *Communio* erhält von der eucharistischen *Communio* her aber noch eine weitere strukturelle Prägung⁵³. Die eucharistische

⁵⁰ Vgl. oben Anm. 47.

⁵¹ Vgl. O. Saier, *Communio* (Manuskript 38—48).

⁵² Vgl. O. Saier, *Communio* (Manuskript 48—68).

⁵³ Hierzu vgl. W. Aymans, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltungsgesetz der einen Kirche*: AfkKR 139 (1970) 69—90.

Feier ist nicht der einzige, wohl aber der dichteste Ausdruck des gesamten Selbstvollzuges kirchlicher Sendung in Wort und Sakrament. Der notwendig orthoft-konkrete Charakter dieses Selbstvollzuges kirchlicher Gemeinschaft verbietet ein Kirchenbild nach Art einer einzigen Welt-diözese⁵⁴. Die Eigenart der Kirchenverfassung, nach der die Gesamtkirche in und aus Teilkirchen besteht (LG 23, 1), ist nicht die Folge eines verwaltungstechnischen Bedürfnisses. Die Kirche als *Communio Ecclesiarum* erwächst aus der Wesensart ihrer Sendung, die in der Eucharistiefeier ihre Mitte hat. In der teilkirchlichen *Communio* wird die Kirche in der Fülle ihrer Sendung verwirklicht, sofern die Teilkirche zugleich die vorgegebene Gemeinschaft mit den anderen Teilkirchen wahr.

Es wäre indessen falsch, wollte man die Teilhabe an dem eucharistischen Leib Christi und somit auch die *Communio Ecclesiarum* allein in dem Vollzug eines sakramentalen Ritus gründen. Die Eucharistiefeier ist dichtester Selbstvollzug der Kirche nur da, wo sie sich in dem Bekenntnis zu dem unverkürzten Glauben der Kirche ereignet. Nicht umsonst ist die Eucharistiefeier nur aus dem Ineinander von Wort und Sakrament voll zu begreifen. Die sakramentale Gemeinschaft erhält ihre ekklesiologische Einbindung erst aus dem Wort, das im Verkündigen und Aufnehmen den Glauben schafft. Das in Sendung und heiliger Vollmacht verkündete Wort zeugt und erhält jene Gemeinschaft im Glauben, die die vielen Eucharistiefeiern und somit letztlich die Teilkirchen zusammenhält und zu jenem Ort macht, in dem die Gesamtkirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist (CD 11, 1). Das Bischofskollegium, dessen Struktur das Konzil einige Male *Communio hierarchica* nennt und das im Papst als seinem hierarchischen Haupt seine Einheit findet, ist jener Konvergenzpunkt, in dem die Linien kirchlicher Gemeinschaft zusammenlaufen. Wenn die Kirchenkonstitution vom Papst sagt, daß er immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit sowohl für die Bischöfe wie für die Schar der Gläubigen ist (LG 23,1), so wird hiermit die formale einheitstiftende und -wahrende Funktion des Petrusamtes im Hinblick auf den Selbstvollzug der Kirche in den Teilkirchen umschrieben. Deshalb ist die *Communio Ecclesiarum* in ihrem vollen katholischen Sinne stets nur zugleich als *Communio hierarchica* zu denken.

⁵⁴ Gerade wenn man davon ausgeht, daß die Kirche Leib Christi von dem sakramentalen Leib Christi her ist, wird man selbst der Ansicht von J. Schmid (Art. Kirche I: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Fries, Bd. I, München 1962, 790—800, hier 793) kaum zustimmen können, daß sich in dem Bildbegriff von der Kirche als dem Leib Christi „die Priorität der Gesamtkirche vor der Einzelgemeinde“ besonders deutlich ausdrücke. Wohl wird hierin die vorgegebene und nicht erst herzustellende Einheit aller Einzelkirchen ausgesagt.

IV. Zusammenfassung

Die Bildbegriffe von der Kirche als dem Volke Gottes und von der Kirche als dem Leib Christi enthalten auf dem Hintergrund der Communio-Struktur der Kirche wichtige Aussagen über die Grundgestalt der Kirchenverfassung. In dem Begriff von der Kirche als dem Volk Gottes ist die Eigenart der Kirche als einer umfassenden Communio eingeschlossen. Die Communio ist dadurch gekennzeichnet, daß sie im Unterschied zu einer bloß innerlichen Gott-Mensch-Bezogenheit oder einer bloß äußerlichen Gesellschaft gnadenhafte Heilsgemeinschaft kraft göttlichen Willens ist, die in ihrer Sichtbarkeit Zeugnis für das unsichtbare Heilshandeln Gottes am Menschen ablegt. Soweit es hierbei um die Verwirklichung des persönlichen Heiles eines jeden einzelnen geht, ist die Communio von einer wahren Gleichheit aller beherrscht, die ihr zugehören.

Aus dem Begriff von der Kirche als dem Leib Christi erwächst die besondere Struktur der Communio. Weil und insofern die Kirche Leib Christi vom sakramentalen Leib Christi her ist, bildet die Eucharistiefeier die Mitte der Kirche. Von der dem Bischof und dem Priester eigentümlichen Aufgabe und der damit verbundenen geistlichen Vollmacht im Hinblick auf die Eucharistiefeier her erhält die kirchliche Communio ihr hierarchisches Gepräge. Die Communio hierarchica ist keine bloße Ordnungsstruktur, sondern gründet in dem Wesen der kirchlichen Sendung, an der alle in der Communio Stehenden aktiv teilhaben, jedoch auf je verschiedene Weise.

Die Communio Ecclesiae ist endlich aus der Wesensart kirchlicher Sendung in Wort und Sakrament eine Communio Ecclesiarum. Diese findet ihre adäquate Verwirklichung weder in dem monolithischen Kirchenbild einer einzigen, nach weltlichem Muster durchorganisierten Welt-diözese, noch in dem bündlerischen Kirchenbild von nach eigenem Ermessen zusammenarbeitenden autokephalen Gemeinschaften. Die Communio Ecclesiarum ist vielmehr konkreter Vollzug der in Wort und Sakrament vorgegebenen kirchlichen Gemeinschaft in den Teilkirchen.

Damit sind die drei Grundprinzipien benannt, nach denen die Kirchenverfassung gebaut ist: Die Kirche ist Communio, insofern sie sichtbare Gemeinschaft des unsichtbaren Heilswirkens Gottes ist. Sie ist Communio hierarchica, insofern für den Vollzug der kirchlichen Sendung in Wort und Sakrament, an der alle Gläubigen aktiv teilhaben, die Wirksamkeit des mit heiliger Vollmacht ausgestatteten geistlichen Dienstes konstitutiv ist. Die Kirche ist Communio Ecclesiarum, insofern die Gesamtkirche in und aus Teilkirchen besteht.

Dogmatische Neuorientierung – Beispiel „Meßopfer“

Von Prof. Dr. Theodor Schneider, Mainz

I. Zur Fragestellung

Es wäre vermutlich ein interessantes Unternehmen, wenn wir jetzt gleich zu Beginn untereinander austauschen könnten, was Sie gegenüber meinem Thema¹ empfinden, welche Worte Sie mit Verwunderung, mit Skepsis oder sogar mit Widerspruch erfüllt haben. Sehr unterschiedliche Reaktionen sind nicht nur denkbar, sondern aus Gesprächen und aus der zeitgenössischen Debatte sogar schriftlich zu belegen: Auf dem Hintergrund des heutigen politischen Sprachgebrauchs — wo „dogmatisch“ gleichbedeutend ist mit Starrheit, Uneinsichtigkeit, Prinzipienreiterei — finden manche es unverständlich, daß die heutige Theologie noch immer meint, sich solcher Denkform bedienen zu müssen. Bestimmte christliche Gruppen äußern die genau gegenteilige Sorge: die Kirche mit ihrer eingestifteten göttlichen Wahrheit verkenne in modischer Anpassungssucht ihre Rolle als Fels in der Brandung unserer haltlosen Zeit. Wer weniger mißtrauisch ist gegenüber dem Aufbruch des theologischen Denkens und der kirchlichen Praxis im Gefolge des letzten Konzils, wer das Fragezeichen also nicht in der Richtung versteht, ob es so etwas wie eine Neuorientierung der Dogmatik geben könne und geben müsse, sondern in Sorge ist, ob sie in ausreichendem Maße und in angemessener Weise geschieht, den ärgert vielleicht das Wort Meßopfer, selbst wenn er wahrnimmt, daß es in Anführungszeichen steht. Ist nicht die Wiedererweckung des altchristlichen Terminus Eucharistie der Ausdruck einer bereits geschehenen Umorientierung: Zum Mahle des Lammes geladen, wie die Liturgie sagt, sind wir dankbare Empfänger der Gabe Gottes? Gezielter als solche Vorbehalte wäre der Verdacht, daß mit unserer Themenstellung der Blick zu unvermittelt auf ein rein innerkirchliches Feld gelenkt werde, daß eine solche Neigung die wissenschaftliche Theologie verzwecke, verkirchliche und sie letztlich ihrer eigentlichen Möglichkeiten einer unabhängigen Arbeit und systemkritischen Funktion beraube.

Mit einem solchen Einwand ist das Selbstverständnis des Theologen unmittelbar angesprochen und hier darf ich mich wohl nicht mit der Erwähnung begnügen, sondern muß eine erste kurze Vorbemerkung machen zu der Tatsache, daß wissenschaftliche Theologie auf eine fundamentale Weise mit Kirche und mit kirchlichem Glauben zu tun hat.

¹ Öffentliche Antrittsvorlesung in Mainz am 8. Juni 1972.

Gewiß ist es ein dringendes Anliegen, daß die Theologie das Getto einer Gruppensprache durchbricht, damit sie auch im außerkirchlichen Raum verstanden werden könnte, gewiß hat die Stellung der Theologen an der Universität den Vorteil einer größeren Unabhängigkeit und kritischen Freiheit gegenüber der Institution Kirche, gegenüber etwaigen Erwartungen eines auf bloße Erhaltung bestehender Verhältnisse bedachten Apparates. Aber es wäre unredlich, wollte man verschleiern oder verdrängen, daß Theologie es — im Unterschied zu Religionsphilosophie oder Religionswissenschaft — unmittelbar mit dem Glauben der Kirche zu tun hat. Denn *ihn* bedenkt sie auf reflex-methodische Weise, versucht also explizit, auf ausführliche, systematische Art was bei jedem Glaubensvollzug implizit mitgesetzt ist, nämlich ein verantwortetes Verständnis der freien Annahme der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Ohne daß wir an dieser Stelle die Schwierigkeiten und Möglichkeiten eines heutigen Verständnisses der Theologie als „Glaubenswissenschaft“ entfalten können, muß gesagt werden, daß Theologie, die ihre Implikationen bedenkt und ernst nimmt, in ihrem Gegenstand und in ihrer Methode zu tun hat mit dem Glauben, also damit, wie die Kirche denkt und lebt, lehrt und sich vollzieht. Das bedeutet natürlich zugleich, daß die Theologie — auch die systematische — ihr Ideal nicht darin sehen kann, möglichst ungestört von den konkreten Schwierigkeiten des Alltags ihre großen Entwürfe zu planen, sondern daß ihre Arbeit, gerade auch ihr Bemühen um kritische Korrektur bestehender Denkweisen, bestimmt ist durch eine grundsätzliche Bezogenheit auf die Kirche, auf jene Gemeinschaft von Gläubigen, welche in der eucharistischen Versammlung anschaulich wird, sich zeichenhafte darstellt und vollzieht.

Hierzu eine zweite kurze Vorbemerkung: die eucharistische Feier, das *sacramentum ecclesiae*, ist von der Frühzeit der Kirche an verstanden worden als reales Zeichen dessen, was die Kirche ist: Gemeinschaft der Getauften, die versammelt sind im Hören auf das Evangelium Gottes, im Gebet, im brüderlichen Mahle, in der gläubigen Gewißheit, daß Jesus Christus in seinem Heiligen Geist unter ihnen ist und alle zur Koinonia, zur Communio zusammenbindet. Man kann sagen, die eucharistische Versammlung sei geradezu der Konstruktionspunkt der ältesten Ekklesiologie². Wie in einem Brennpunkt seiner gesamten gläubigen Existenz wird das von Gott zusammengerufene Volk sichtbar und konkret in der gottesdienstlichen Versammlung. Wenn das so ist, hat das Verständnis der gottesdienstlichen Feier entscheidende Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche und umgekehrt.

² Vgl. J. Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche: *Catholica* 26 (1972) 111.

Wenn wir auf diesem Hintergrund den sogenannten Opfercharakter der Eucharistie in den Blick nehmen wollen, dann besteht dazu aktueller Anlaß: Im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch um die Möglichkeiten gemeinsamer Gottesdienste scheinen gerade hier noch erhebliche Verständigungsschwierigkeiten zu liegen. So wünschen zum Beispiel die katholischen Bischöfe Englands und Wales' gegenüber einer im ganzen sehr erfreulichen gemeinsamen Eucharistie-Erklärung, die von einer internationalen Kommission anglikanischer und römisch-katholischer Theologen im Dezember 1971 in Windsor verabschiedet wurde, eine gründlichere Behandlung des Opfergedankens³. Und noch kürzlich ging eine Äußerung des Landesbischofs Harms von Oldenburg durch die Presse, die lutherische Kirche müsse dem Verständnis des Opfers, wie es in den neuen Hochgebeten der Messe zum Ausdruck komme, mit Schärfe widersprechen, so wie es einst ihre Väter getan hätten⁴. Wenn wir im folgenden also an dieser Stelle näher zufassen, greifen wir scheinbar zunächst nur einen Zipfel, aber daran hängt ein ganzes Tischtuch.

Ist der Gedanke des Opfers mit der Eucharistie unlöslich verknüpft und wenn ja, wie kann er heute theologisch korrekt formuliert werden?

II. Dogmatische Neuorientierung

Um diese Frage anzugehen, möchte ich nun in einem ersten Abschnitt verdeutlichen, was ich mit dogmatischer Neuorientierung meine, und damit zugleich eine methodische Grundlage zu geben versuchen für eine Antwort.

Weil das in aller gebotenen Kürze geschehen soll, nehmen wir den Ausgang bei einem Text des letzten Konzils, das sich relativ ausführlich auch zu der Methode der heutigen dogmatischen Theologie geäußert hat. Sie wissen, daß die herkömmliche Methode in der Dogmatik, die bis in die jüngsten Handbücher hinein wie selbstverständlich praktiziert wurde, der bekannte Dreischritt war: 1. Darlegung der kirchlichen Lehre mit Sätzen aus Glaubensbekenntnissen, Konzilsdefinitionen oder anderen lehramtlichen Äußerungen. 2. Aufweis dieser Lehre aus Schrift und Tradition, also der Nachweis, daß die vorgetragene Lehre durch die Offenbarung gedeckt sei. 3. Spekulative Erhellung und Durchdringung des je-

³ Vgl. Die Gabe an den Glaubenden. Übereinstimmende Eucharistie-Erklärung der anglikanisch-katholischen Kommission: Christ in der Gegenwart 24 (1972) 12. Eucharistieverständnis der anglikanischen Kirche: Christ in der Gegenwart 24 (1972) 138.

⁴ Vgl. Anstoß am Opferbegriff der Hochgebete: Gottesdienst 6 (1972) 41.

weiligen Satzes und systematische Verknüpfung mit dem Ganzen der Offenbarung. Diese Methode, die sich erst relativ spät, erst im 18. Jahrhundert allgemein durchgesetzt hatte, war keineswegs nur schlecht! Sie brachte zum Beispiel deutlich die wichtige Tatsache zum Ausdruck, daß weder die gescheiten Einfälle der Theologen, noch irgendwelche bloß historischen Daten oder Fakten das zu Bedenkende und zu Erklärende sind, sondern der geschichtlich gewachsene, lebendige Glaube der gegenwärtigen Kirche. Der offenkundige Nachteil dieses Dreischrittes, der sich an manchen Stellen der Lehrbücher mit Händen greifen läßt, lag vor allem darin, daß die Heilige Schrift als der normgebende und grundlegende Ausdruck des Glaubens nicht mehr in voller Breite zur Sprache kam, in den einzelnen Traktaten auf wenige Beweisstellen reduziert wurde.

Als erhebliche Gefahr erwies sich auch die Tatsache, daß zeitgebundene und vielfältig geschichtlich bedingte dogmatische Formeln in der systematischen Auslegung interpretiert wurden, als seien sie die gemeinte Sache, oder zumindest die zeitlos gültige, deutlichste Spiegelung der gemeinten Sache.

Manche Deduktionen und Konklusionen aus solchen unhistorisch behandelten Lehrsätzen sind zudem unverkennbar geprägt von dem Bestreben, möglichst viel möglichst genau in ein System satzhafter Wahrheiten, in ein Gefüge verbindlicher Lehrformeln zu bringen. Daß der lebendige Anspruch des Evangeliums dahinter oft kaum noch hörbar wurde, war der bittere Preis für eine solche „Denzingertheologie“, wie sie ironisch genannt wurde.

Auf dem letzten Konzil wurde hier eine zunächst unscheinbare, aber entscheidende Korrektur vorgenommen. Im Dekret über die Priesterausbildung sind Leitgedanken für die Anordnung und Durchführung der theologischen Studien formuliert. Von der Dogmatik heißt es dort im Abschnitt 16, sie solle so angeordnet werden, daß zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden, dann soll die Überlieferung und Entfaltung der Glaubenswahrheiten in der Geschichte erschlossen werden, ehe der Versuch gemacht wird, sie in ihrer Ganzheit und in ihrem Zusammenhang zu verstehen. All das soll als im gegenwärtigen Leben der Kirche wirksam erkannt werden und auf die heutigen Fragen ausgerichtet und bezogen sein. 1. Die Themen der Heiligen Schrift, 2. die verbindlichen Interpretationen im Laufe der Geschichte, 3. der Versuch, die inneren Zusammenhänge zu verstehen und 4. all das mit dem bewußten Blick auf die heutige Glaubenssituation. Die ersten drei Gedanken sind wirkliche methodische Schritte, der vierte Gedanke ist gewissermaßen der Horizont, vor dem diese Schritte getan werden. Die empfohlenen Schritte sind so, daß sie faktisch den geschichtlichen Gang der Kirche und ihrer Glaubens-

entfaltung nachgehen. Auch von der Systematik wird also ein Vorgehen erwartet, das der Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens und seiner verbalen Artikulation Rechnung trägt. Was zunächst nur wie eine kleine Verschiebung aussieht, zeigt bei genauem Hinsehen doch einen ganz anderen Denkansatz. Ohne auf die Fragen methodischer und sachlicher Art, die sich hier stellen, näher einzugehen, müßten wir das doch noch ein wenig schärfer zu fassen versuchen.

Man kann sagen, daß die methodische Umorientierung herausgewachsen ist aus dem Versuch, das Phänomen der Geschichtlichkeit bewußt in die Sicht des Glaubens einzubeziehen, konkret: aus der theologischen Neubeginnung auf das Verhältnis von Schrift und Tradition. Das bedeutet zunächst, daß die Heilige Schrift in ihren ursprünglichen Rang wieder eingesetzt wird. Es soll ernst gemacht werden mit der Tatsache, daß der erste greifbare Niederschlag des lebendigen Evangeliums Gottes in Jesus Christus, das maßgebende Echo der ersten Zeugen, eingefangen ist in diese Bücher der frühen Christenheit, die damit den Charakter einer Gründungsurkunde, einer wirklichen Urkunde, ursprünglicher Kunde erhalten und zum Grundgesetz der Kirche, zum Kanon, zum Maßstab ihres Selbstverständnisses geworden sind. Diese Bücher der frühen Kirche sind das Evangelium Gottes für alle, aber nicht einfach als geschriebener Buchstabe, sondern in der auslegenden Interpretation und Adaptation im Strom der geistgetragenen Weitergabe: Sie werden zum Wort Gottes an die jeweilige Zeit erst in der stets neu zu leistenden, gewissenhaften Übersetzung durch gläubige Zeugen, die aus den aufgeschriebenen Evangelien wieder das lebendige, gesprochene Evangelium hervortreten und hörbar werden lassen. Hier kommt das eigenartige, letztlich nicht auflösbare, rational auch nicht abzusichernde, sondern nur im Glauben verifizierbare Bedingungsverhältnis von Schrift und Kirche ins helle Licht: Einerseits steht die jeweilige aktuelle Kirche und ihre Lehre unter dem Wort Gottes, das sie als heiliges Erbe in den ursprünglichen Glaubenszeugnissen entgegennimmt, andererseits ist die Heilige Schrift in der Vergangenheit aus der Glaubensverkündigung der Kirche herausgewachsen und bedarf auch heute und in der Zukunft der erläuternden Deutung durch die Gemeinschaft, deren Buch sie ist. Für unseren Zusammenhang ist die Tatsache wichtig, daß die Geschichte der kirchlichen Glaubenslehre, insofern sie wesentlich Überlieferungsgeschichte der Heiligen Schrift ist, ein dauernder Interpretationsprozeß ist, vergegenwärtigende Verkündigung des einmal ergangenen, unwiderruflichen Evangeliums durch gegenwartsbezogene Interpretation der Schrift. Lehramtliche Äußerungen, dogmatische Sätze legen die Offenbarung Gottes in eine ganz bestimmte, glaubensgeschichtliche Situation hinein verbindlich aus. Diesen Sachverhalt beschreibt Walter Kasper als doppelte Relativität

des Dogmas, wenn er sagt: „Das Dogma ist relativ, insofern es dienend, hinweisend auf das ursprüngliche Wort Gottes bezogen ist — und es ist relativ, insofern es auf die Fragestellungen einer bestimmten Zeit bezogen ist und dem rechten Verständnis des Evangeliums in ganz konkreten Situationen dient. In dieser doppelten Selbstüberschreitung muß das Dogma und die es in wissenschaftlicher Reflexion auslegende Dogmatik gesehen werden. Geschieht dies, dann wird die Dogmatik zu einem ... Übersetzungsvorgang. Sie steht dann zwischen ... dem in der Schrift bezeugten Offenbarungswort und der gegenwärtigen Verkündigungssituation. Sie dient der gegenwärtigen Verantwortung des ein für allemal ergangenen Wortes⁵.“ Soweit Kasper, dessen Sicht ich mich hier voll anschließen möchte.

In dieser durch die Geschichtlichkeit der Offenbarung vorgegebenen eigenartigen Spannung von Normcharakter und Auslegungsbedürftigkeit, von Endgültigkeit und vorläufigem Ausdruck, von Unwiderruflichkeit und fortdauerndem geschichtlichen Prozeß steht also auch das kirchliche Dogma und die systematische Theologie.

Diese grob gerafften Gedanken zum Selbstverständnis heutiger Dogmatik haben hoffentlich wenigstens dies deutlich gemacht, daß die vom Konzil gewünschte Neuorientierung gekennzeichnet ist durch zwei wichtige Akzente: die Rolle der Heiligen Schrift — und den geschichtlichen Charakter dogmatischer Sätze. Die volle Breite der Schriftaussagen muß durchgehalten oder wiedergewonnen werden. Dogmatische Sätze sind von ihrem jeweiligen Ort her zu verstehen und zu werten, denn sie sind Teil eines geschichtlichen Prozesses und nie einfach nur Fixierung oder Schlußpunkt. Beide Gesichtspunkte einer dogmatischen Neuorientierung sind von erheblicher Relevanz bei der Frage nach dem Opfergedanken in der Eucharistie, dem wir uns nun zuwenden wollen.

III. Der geschichtliche Ort der tridentinischen Lehre vom Meßopfer

In seiner kürzlich erschienenen Dissertation „Messe und Kreuzesopfer“⁶ macht Ferdinand Pratzner darauf aufmerksam, daß die Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts zu diesem Thema zu sehen sind auf dem Hintergrund einer Entwicklung, die schließlich zur Krise der sakramentalen Idee führte. Gemeint ist jener Prozeß der mittelalterlichen

⁵ W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, München 1967, 38 f.

⁶ F. Pratzner, Messe und Kreuzesopfer, Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik, Wien 1970. Wiener Beiträge zur Theologie XXIX.

Spekulation, in welchem der altchristliche Begriff des Mysteriums zerbricht, indem Zeichen und Wirklichkeit, sacramentum et res, Symbol und Realität mehr und mehr auseinandertreten. Die Wurzeln dieser Krise reichen bis weit in die Vorscholastik zurück. So nimmt zum Beispiel die Schrift „De Corpore et Sanguine Domini Liber“ des Ratramnus von Corbie, um 860 verfaßt, ihren Ausgang bei der eigenartigen Alternativfrage, ob das, was in der Eucharistie geschieht, im Geheimnis (*in mysterio*) geschehen oder in Wahrheit (*in veritate*⁷). Hier kündigt sich ein Sakramentsverständnis an, das „symbolisch“ und „real“ als Gegensätze empfindet, das die Einheit von sakramentalem Zeichen (*figura*) und bezeichneter Wirklichkeit (*veritas*) lockert und mit dieser Aufspaltung des Sakramentsbegriffs schon bald zur unmittelbaren Bedrohung des Eucharistieverständnisses wird. Das deutlichste Beispiel für diese Gefahr ist wohl Berengar von Tours im 11. Jahrhundert, der mit seiner spiritualisierenden Deutung die Möglichkeit einer realen Gegenwart des erhöhten Herrn in den Symbolen der eucharistischen Gaben ablehnte. Die Abwehr dieser Gefahr, die Reaktion auf die Irrlehre Berengars, beeinflusste auf verhängnisvolle Weise die eucharistische Lehre und Frömmigkeit der folgenden Jahrhunderte. Denn zum beherrschenden Thema wurde nun die philosophische Beschreibung der Realpräsenz, die durch die benutzte Begrifflichkeit nicht nur einen sachhaft-dinglichen Klang in die Rede von der Eucharistie brachte, sondern auch einer statischen Auffassung des Sakramentes Vorschub leistete. Zu beachten ist, daß damit gleichzeitig das eucharistische Mysterium und seine Beschreibung — gegen die Sprache der Einsetzungsberichte — in zwei Bereiche aufgeteilt wurde: in den Bereich des Sakraments der realen Präsenz und in den Bereich der Opferhandlung. Denn unter der Überschrift „Sakrament“ ging es jetzt im wesentlichen nur noch um den Realitätsgehalt der Zeichen von Brot und Wein. Bedeutung und Realitätsgehalt des *Geschehens* der Meßfeier wurden unter der Überschrift „Opfer“ verhandelt. Während unter der enggefaßten Überschrift „Sakrament“ die Verflüchtigung der Gegenwart Christi, wie sie sich aus dem Auseinanderfallen von *figura* und *veritas*, Zeichen und Wirklichkeit, zu ergeben drohte, durch die Transsubstantiationslehre abgefangen werden konnte, kam im Bereich der Opfertheologie die Krise der sakramentalen Idee voll zum Durchbruch. In der mittelalterlichen Scholastik läßt sich die Auffassung vielfach belegen, daß die Opferhingabe Christi, seine *oblatio corporea in cruce* in ihrer Realität, in *veritate*, einmalig, unwiederholbar und geschichtlich abgeschlossen sei und deshalb die *veritas* dieses Opfers außerhalb des Mysteriums der Eucharistie, außerhalb des Symbols, außerhalb der zeichenhaften Handlung liege⁸. Damit wurde

⁷ Vgl. a. a. O. 127.

⁸ Vgl. a. a. O. 58—83.

unausweichlich die *figura*, das Zeichen, der Ritus der Messe zu einer bildhaften Darstellung des vergangenen Leidens Christi mit den sakramentalen Zeichen seiner Gegenwart, die geeignet ist, in den Gläubigen das Gedächtnis, die Erinnerung an das Leiden Christi wachzurufen. Man kann also sagen: die Sicherung der Realpräsenz, die einseitige Fixierung des Sakramentsgedankens auf das Corpus Domini entleerte auf der anderen Seite die Handlung, ließ die Wirklichkeit des Geschehens, der Tat, der Hingabe Jesu aus dem Sakramentsbegriff völlig herausfallen. Die theologische Aufteilung der Eucharistie in Sakrament und Opferhandlung bedeutete also einerseits eine sehr massive, statisch-sachhafte Beschreibung der Realpräsenz und führte andererseits zu einer Rede vom Opfer, welche die Einheit von Kreuzesgeschehen und darstellendem eucharistischem Zeichen nicht mehr durchhalten konnte. Denn auf einer solchen theologischen Basis läßt sich eine sakramentale Aktualpräsenz der Opferhingabe Jesu am Kreuz — analog etwa zur Realpräsenz seines hingebenen Leibes — nicht mehr aussagen.

Von daher wundert es nicht, daß in spätmittelalterlichen Predigten das Meßopfer als eine Art Ergänzungsoffer zum Kreuz erschien⁹, und daß eine ausgedehnte Lehre von Meßopferfrüchten entwickelt wurde, die wiederum heillos verknüpft war mit dem Stipendienwesen. — Eine so notdürftige, unkorrekte Zusammenkittung von Meßopfer und Kreuzesopfer mußte über kurz oder lang auseinanderbrechen.

Es war fast zu erwarten, daß die Priester-Theologie des Hebräerbriefs dazu den letzten Anstoß gab. In der Hebräerbriefvorlesung Martin Luthers aus dem Winter 1517/18 schon liest man den aufschlußreichen Satz: „Dieses Opfer des Neuen Testaments in bezug auf das Haupt der Kirche, Christus, ist vollendet und hat schlechthin aufgehört. Aber das geistliche Opfer seines Leibes, der Kirche, wird Tag für Tag dargebracht, wobei sie fortwährend mit Christus stirbt, und das mystische Phase feiert, indem sie nämlich ihren Begierden abstirbt und aus dieser Welt in die künftige Herrlichkeit hinübergeht¹⁰.“ Luther verschärft also die spätmittelalterliche Sicht vom abgeschlossenen Kreuzesopfer Christi durch die biblische Aussage von der Einzigkeit und Einzigartigkeit der Hingabe Jesu. Er bringt auch die neutestamentliche Rede vom Selbstopfer der Christen ins Spiel. Da sein mittelalterlicher Sakramentsbegriff zwar die Realpräsenz trägt, aber nicht die Präsenz der einmaligen Opfertat, sieht er nun nicht, wie die Messe als *figura*, als Ritus mit Brot und Wein, noch im eigentlichen Sinn ein Opfer sein kann. Da andererseits die Selbsthingabe der Christen,

⁹ Vgl. W. Massa, Die Eucharistiepredigt am Vorabend der Reformation, Steyl 1966.

¹⁰ WA 57, 218, 5 ff.

ihre gläubige Existenz, die das Neue Testament ebenfalls mit dem kultischen Terminus Opfer benennt, nur als Teilhabe an Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu denken ist, wird mit der „Historisierung“ des Kreuzesopfers auch diesem Gedanken die Verbindung zur Eucharistie abgeschnitten: Als Frucht des *vergangenen* Opfers Christi empfangen wir das Sakrament, damit auch wir zum Lebensopfer des Alltags befähigt werden.

Wenn die Väter von Trient in dieser theologie-geschichtlichen Situation die Einheit von Eucharistie und Opfer Christi formulieren wollten, waren sie in keiner beneidenswerten Lage. Um so mehr muß man anerkennen, daß im Dekret über das Meßopfer die entscheidenden biblischen Aussagen deutlich wiederzufinden sind: Es gibt nur ein Opfer Christi, das die vielen alttestamentlichen Sachopfer ablöst, es geht um ein und dieselbe Opfergabe, es geht um ein und denselben Opferpriester, der sich damals am Kreuze darbrachte. In der unblutigen Repraesentatio dauert die Memoria dieses Opfers bis an das Ende der Tage und wird uns zugewendet, appliziert¹¹.

Wie konnte nun mit den Mitteln der scholastischen Eucharistielehre der eigentlich strittige Punkt, das Ineinander von Messe und Opfer Christi nicht nur behauptet, sondern beschrieben werden? Der auf die Realpräsenz eingeeengte Sakramentsbegriff umfaßte nicht mehr das Geschehen der personalen Hingabe am Kreuz. Der biblische Begriff der Anamnesis war nominalistisch entleert zu einer Art Andenken, zur Erinnerung. So nehmen die Bischöfe ihre Zuflucht schließlich zum Priestertum Jesu „nach der Ordnung des Melchisedech“. In einer Weise, die in der personalen Typologie des Hebräerbriefs aber keinen Rückhalt hat¹², bringen sie die *Gaben* des Melchisedech, Brot und Wein, in unmittelbare Verbindung mit dem Opfergedanken. So kommt auf diesem pseudo-biblischen Umweg wieder ein ganz sachhafter Opferbegriff ins Spiel, der Begriff einer rituellen Sachgabe, der nun mit dem neutestamentlichen Opferbegriff der Selbsthingabe Jesu vermischt wird und diesen verstellt und verfremdet; so vor allem, wenn gesagt wird, daß Jesus, in den sichtbaren Zeichen, von der Kirche, durch die Priester geopfert werden soll¹³. Diese Verlagerung des Opfercharakters von der personalen Ebene der *Selbsthingabe* auf die sachhafte Ebene

¹¹ DS 1738—1759; vgl. K. J. Becker, Der priesterliche Dienst II. Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt, Freiburg 1970, 83—92.

¹² Vgl. V. Hamp, Melchisedech als Typus: Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960 (München 1960) 7—20. Vgl. F. Pratzner, Messe und Kreuzesopfer Wien, 1970, 29.

¹³ Vgl. DS 1739—1741.

der Gaben und des Ritus wurde in der nachtridentinischen Zeit von den sogenannten Meßopfertheorien auf zum Teil abenteuerliche Weise entfaltet und ausgedeutet.

Das theologische Instrumentarium verbindet also die Kontrahenten auf eine seltsame Weise: Luther, der den personalen Charakter des neutestamentlichen Opfergedankens wiederentdeckt, sieht offenbar keine Möglichkeit, diesen in der ihm geläufigen eucharistischen Begrifflichkeit zur Geltung zu bringen und gibt den Opfercharakter der Messe kurzerhand auf. Die Väter des Tridentinum, die die biblische Einheit von Opfer Christi und Eucharistie durchhalten, nehmen auf der Linie des verengten, verdinglichten Sakramentsbegriffs ihre Zuflucht zu einer der neutestamentlichen Sicht fremden Denk- und Redeweise zum Opfer, welche die Grundaussage zwar rettet, aber zugleich erneut entstellt und gefährdet: die Priester bringen in den Gaben Christus dar. Beide Seiten zollen der mittelalterlichen Krise der sakramentalen Idee ihren Tribut.

IV. Die neutestamentliche Rede von Opfer und Eucharistie

Wir haben jetzt den theologie-geschichtlichen Ort und die zeitgeschichtliche Bedingtheit der entscheidenden Bestreitung und der lehramtlichen Fixierung des Opfergedankens zu erkennen versucht. Nur im Wahrnehmen der vollen Breite neutestamentlicher Opfertheologie war der Boden wiederzugewinnen für eine sachgerechte Auffassung des Opfercharakters der Eucharistie. Auch auf diesen zweiten Akzent dogmatischer Neuorientierung müssen wir noch einen Blick tun. Dabei sollte deutlich werden, worin die tridentinische Verzeichnung des biblischen Opfergedankens liegt.

Vor allem zwei Grundaussagen sind durch die exegetische und bibeltheologische Arbeit der letzten Zeit wieder deutlich bewußt geworden: der *personale* Charakter des neutestamentlichen Opfergedankens — und die Dimension des biblischen *Anamnesis*-Begriffs.

Der Kreuzestod Jesu, als Kulmination des Einsatzes und der Hingabe seines Lebens wird im Neuen Testament — daran besteht keinerlei Zweifel — eindeutig kultisch qualifiziert. Er hat sich als Weihgabe und Opfer (*prophora kai thysia*) für uns hingegeben, heißt es im Epheserbrief (5, 2). Der Hebräerbrief durchdenkt diese Aussage in Abhebung vom alttestamentlichen Opferkult in aller Ausführlichkeit¹⁴. Im Gegensatz zum bis-

¹⁴ Vgl. etwa: O. Kuss, Der theolog. Grundgedanke des Hebräerbriefes. Zur Deutung des Todes Jesu im NT: Auslegung und Verkündigung I (Regensburg 1963) 281—328.

herigen Priestertum trat Jesus, der Hohepriester der Endzeit, nicht mit Tierblut ins Heiligtum, sondern bewirkte Erlösung für alle Zeiten, indem er sein eigenes Blut vergoß. Priester und Opfergabe zugleich, Priester weil und insofern Opfergabe. Deswegen ist er der Mittler eines neuen Bundes, in dem sich weitere Opfergabe wegen der Sünde erübrigt.

Die Stiftung dieses neuen Bundes, das Opfer Jesu Christi, dessen sichtbare Gestalt, die Hinrichtung, ja das Werk der Henker ist, wird von den deutenden Berichten des Abendmahls als seine freiwillige Hingabe in den Tod beschrieben. Für die frühe Christenheit ist das Abendmahl die Interpretation des Karfreitags als Selbstopfer, als Selbsthingabe. In einer Studie¹⁵, die den Stand der bibeltheologischen Forschung zusammenfaßt, hat Joseph Ratzinger deutlich gemacht, wie die Einsetzungsberichte mit ihren Anspielungen auf die Kulttheologie des Buches Exodus, auf die prophetische Rede vom neuen Bund, auf die jesaianische Gottesknechtsidee die Personalisierung und Christologisierung des Opfergedankens vollziehen — und damit ausdrücken, daß alle rituellen Opfer an ihr Ende gekommen sind und der neue Bund auf einer neuen Grundlage ruht, der Selbsthingabe Jesu, seiner Liebe.

Jede Eucharistiefeier „verkündet“ diese Todeshingabe des Herrn, sagt Paulus. Dieses biblische *katangellein* meint, wie man weiß, nicht lehrhafte Darbietung, sondern feierliche Ansage, Ausruf, der proklamiert, was nun geschieht¹⁶. Einen noch stärkeren Akzent der Aktualisierung setzt das Wort Anamnesis der paulinischen Textform, mit dem die Weise des Ineinander von Kreuzesopfer Christi und Mahlfeier angesprochen wird. Hier wird ein Grundwort alttestamentlicher Kulttheologie (*zikkaron*) ins Neue Testament eingebracht: Das bewahrende Weitersagen des historischen Ereignisses ist untrennbar verbunden mit dem aktuellen Wirklichkeitsbezug jenes Geschehens¹⁷. Auf diesem Hintergrund meint Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi in der Eucharistie Innewerden seiner Hingabe, Eintreten in die Wirklichkeit des ein für allemal gesetzten Ereignisses. Nach den biblischen Texten ist die Eucharistie die Gegenwart des einmaligen Kreuzesopfers in der deutenden Gestalt des Abendmahles, denn in der Darreichung und Austeilung zur Speise wird die Hingabe Jesu für uns zeichenhaft sichtbar, aktualisiert und wirklich¹⁸.

¹⁵ J. Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer?: Concilium 3 (1967) 299—304.

¹⁶ Vgl. J. Schniewind, ἀγγελία, ἀγγέλλω: ThWNT I, 70 f.

¹⁷ Vgl. J. M. Schmidt, Vergegenwärtigung und Überlieferung: Ev. Theologie 30 (1970) 169—200.

¹⁸ Vgl. H. U. v. Balthasar, Die Messe als Opfer der Kirche: Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III (Einsiedeln 1967) 213.

In dieser Frage nach dem Verhältnis des einzigartigen, historisch einmaligen Selbstopfers Jesu am Kreuz zu den vielen Aktualisierungen dieses Ereignisses in der Geschichte, nach dem Verhältnis des einen Opfers zu den vielen Messen, scheint sich auf Grund der exegetischen Aufarbeitung eine wachsende Übereinstimmung zwischen evangelischer und katholischer Theologie zu ergeben. Die katholische Theologie sagt deutlich, daß die Messe kein Opfer in sich ist, neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern die Eröffnung des einen sühnenden Opfers Christi auf die konkrete Gemeinde hin, die Zuwendung der Hingabe Christi an die Christen in Raum und Zeit¹⁹. Auf der anderen Seite zeigt das umfangreiche Buch von Wilhelm Auerbeck über den Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie²⁰, daß sich dieser Gedanke, in Abweichung von der Position Luthers, auch dort mehr und mehr Bahn bricht. Peter Brunner ist zwar nicht einfach repräsentativ für heutige evangelische Theologie, aber er spricht doch für viele ähnliche Stimmen, wenn er sagt: „Ich halte es für recht zu lehren, daß in der Feier des Abendmahls mit der Gegenwart des für uns dahingegebenen Leibes Jesu... auch seine Opfertat selbst in endzeitlicher Heilsmächtigkeit gegenwärtig ist²¹.“

Es ist aber nicht zu übersehen, daß man sich dort fast durchgängig noch sehr dagegen wehrt, die Eucharistie auch ein Opfer der Kirche, ein Opfer der Christen zu nennen. Wenn eine gewisse Allergie an diesem Punkt auch sehr verständlich ist, so darf doch jene andere biblische Ausagereihe nicht unterschlagen werden, welche unser Leben direkt mit Christi Tod und Erhöhung in Verbindung bringt: „Wir wurden durch die Taufe mit ihm in seinen Tod hinein begraben“ (Röm 6, 4); „wir tragen allezeit das Todesleiden Jesu an unserem Leibe“ (2 Kor 4, 10); „mit Christus gekreuzigt lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Diese Christusgemeinschaft der Getauften wird von Paulus Röm 15, 16 mit kultischen Termini beschrieben²². Er nennt die Menschen die Opfergabe, welche durch seinen Dienst der Verkündigung zu Gott gebracht wird und zwar gerade dadurch, daß sie Christus eingegliedert werden, daß sie an seinem Schicksal Anteil gewinnen, daß sie mit ihm zur Gabe

¹⁹ Vgl. Th. Schneider, Das Opfer der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche. Theol. Überlegungen zu einer Neuformulierung des Meß-Kanons: Geist und Leben 41 (1968) 90—106 (bes. 102—105).

²⁰ W. Auerbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie, Paderborn 1967.

²¹ P. Brunner, Katholische Reformation: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 12 (1958) 283.

²² Vgl. H. Schlier, Die „Liturgie“ des apostolischen Evangeliums (Röm 15, 14—21): Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III (Freiburg 1971) 169—183.

werden: „Bringt euch selbst dar als lebendige Opfertgabe (*thysia zosa*)“; Röm 12, 1. Nach der Beschreibung des Neuen Testamentes sind Pascha, Jesu Christi und christliche Existenz zu einer kultischen Gemeinschaft im Heiligen Geiste verbunden²³. Sollte das im Brennpunkt der Eucharistiefeier plötzlich nicht mehr gelten?

An dieser Stelle tut sich die evangelische Theologie schwer, vor allem aus der Sorge heraus, hier würde das Gegenüber von Erlöser und Erlösten aufgehoben.

Gerade an dieser Stelle aber, bei der Rede vom Opfer der Kirche, haben auch wir Katholiken allen Anlaß, sowohl unsere Theologie wie auch unsere liturgischen Texte kritisch zu überprüfen. Stehen unsere neuen Hochgebete im Einklang mit dem eindeutigen biblischen Befund, daß im neuen Bund keine *Sachgabe* mehr zählt, sondern nur noch die *Selbstgabe*? Gewiß stehen im dritten und vierten der neuen Hochgebete die guten Formulierungen, „daß wir erfüllt mit dem Heiligen Geist ein Leib und ein Geist werden in Christus . . . ein lebendiges Opfer in ihm . . . Er mache uns auf immer zu einer Gabe, wie sie dir wohlgefällt“. Übrigens bedeuten diese Sätze eine stillschweigende Korrektur des Tridentinums, das diesen Gedanken als uneigentliche Rede vom Opfer beiseite geschoben hatte²⁴. Aber in unseren neuen Texten steht auch immer noch: „So bringen wir dir das Brot des Lebens und den Kelch des Heils dar . . . So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das wir wohlgefällt . . . Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche, das geopfert Lamm.“ Wenn man theologisch exakt reden will, kann man auf der Ebene des liturgischen Zeichens nicht sagen: Wir *opfern* die *Gaben* von Brot und Wein, denn ein Gabenopfer hat im neuen Bund keinerlei Heilsbedeutung und sühnende Kraft mehr. Auf der Ebene der Heilswirklichkeit aber, der Hingabe des ganzen Leibes Christi, opfert er sich — und wir uns — und er sich mit uns als seinem Leib — und wir uns mit ihm als unserem Haupte — aber *wir ihn*?

Ich bin der Überzeugung, daß es eine irreführende Redeweise ist zu sagen: Wir opfern Christus, die Kirche opfert Christus. Denn dieser Satz trifft nur mit Hilfe einer umständlichen Interpretation die gemeinte Wahrheit und ist in seinem naheliegenden, vordergründigen Sinn falsch.

Wir müssen zum Schluß kommen. Mit Blick auf das Fragezeichen im Thema würde ich sagen, daß wesentliche Schritte in der Neuinterpretation des Opfercharakters der Eucharistie bereits gemacht sind, daß aber

²³ Vgl. dazu vor allem: Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer*, Münster 1954.

²⁴ Vgl. F. Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer*, Wien 1970, 52.

wichtige Konsequenzen immer noch ausstehen. Sicherlich darf die Theologie nicht leichtfertig reden und muß die Überlieferung des Glaubens sehr sorgfältig prüfen. Wenn sich dabei aber herausgestellt hat, daß eine biblische Aussage durch geschichtlich bedingte Formulierungen für heutige Ohren mehr verstellt und verzerrt als interpretiert wird, dann sollten wir das Gemeinte unmißverständlich sagen und auf solche zwar ehrwürdigen, aber belastenden Formulierungen verzichten. Der dazu nötige Freimut ist in der Sicht des Neuen Testaments kein Zeichen von Unglauben, sondern eine christliche Tugend.

Die kühnste Gleichung

„Alte“ Gedanken zur „neuen“ Moral

Von Prof. Dr. Joachim Piegsa, Mainz

Der Ruf nach einer „neuen“ Moral klingt heute gar nicht mehr neu. War er überhaupt so neu, wie er sich manchmal gab? Manche Stellungnahme wird man als oberflächliche Modeerscheinung einschätzen müssen. Doch ganz allgemein darf das echte Anliegen nicht übersehen werden, das hinter diesem Ruf verborgen ist.

Freilich sind die Beweggründe für diesen Ruf grundverschieden. „Neben Theologen und Philosophen, die sich um eine zeitgemäße Ethik bemühen, marschieren Propheten des Fortschritts, Volksaufklärer in Sachen Sex, politische Propagandisten unterschiedlicher Färbung“¹. Aber letztlich geht es doch mehr oder weniger um die Normfrage. Wie entstehen sittliche Normen und worin besteht ihre eigentliche Funktion?

Von seiten der Theologie stammt die kühnste Aussage zu diesem Problem aus dem 13. Jahrhundert und ist in der „Theologischen Summe“ des Thomas von Aquin enthalten². Diese Behauptung wirkt zunächst verblüffend. Sie kann aber auch ernüchternd wirken auf den zeitgenössischen Verlauf der theologischen Diskussion. Darum scheint es lohnenswert, dieser Behauptung nachzugehen.

I.

Das Erstaunliche bei Thomas besteht darin, daß er das Wesen der evangelischen *lex nova* in der Gnade des Hl. Geistes gegeben sieht und hinzufügt, zweitrangig sei das „Neue Gesetz“ ein geschriebenes Gesetz³. Nicht der Buchstabe, sondern die Gnade — *charis* — ist also der Inbegriff des „Neuen Gesetzes“. „So legt Thomas mit letzter Meisterschaft den charismatischen Kern des Evangeliums frei, um ihn sowohl vom Buchstaben des Evangeliums wie auch von dessen Charakter als ‚Gesetz‘ klar

¹ Ph. Schmitz, Die Wirklichkeit fassen. Zur „induktiven“ Normenfassung einer „Neuen Moral“, Frankfurt M. 1972, 3.

² H. M. Christmann OP, Einleitung zu Bd. 14 der DTA (Deutsche Thomas-Ausgabe), 1955, 10.

³ „Principaliter *lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti*, . . . *secundario autem est lex scripta*“ (Sth I—II q 106, a 1).

abzuheben — ein Novum in der Geschichte der Theologie, soweit sie sich vor Thomas mit dem ‚Neuen Gesetz‘ beschäftigt hat“⁴.

Im Unterschied zu Paulus und Luther⁵ behandelt Thomas das Problem „Gesetz und Gnade“ nicht aus der Sicht der Rechtfertigung, sondern der *principia extrinseca* — der „äußeren Anreger“ — für unser Handeln⁶. Das ist eine spezifisch e t h i s c h e Sicht. Da dieser systematische Ort als Vorverständnis für die Auslegung des Gesetzesbegriffs fungiert, ist es nicht unwichtig, auf ihn hinzuweisen.

Menschliches Handeln wird möglich durch das Zusammenwirken von innerer Hinneigung (aufgrund der *principia intrinseca: potentia et habitus*)⁷ und äußerer Anregung (aufgrund der *principia extrinseca: lex et gratia*)⁸. Diese Anregung kommt von Gott, „der uns durch das Gesetz unterweist und durch die Gnade unterstützt“⁹. Beide Male handelt es sich um E r l e u c h t u n g. Denn das Gesetz ist nichts anderes als das „Verstandeslicht“ (*lumen rationis*)¹⁰ und die Gnade das „Glaubenslicht“ (*lumen fidei*)¹¹. So hat also nicht nur das „Neue Gesetz“ der Gnade, sondern auch das natürliche Gesetz der Vernunft mehr mit Einsicht und Erleuchtung gemeinsam, als mit Buchstabe und Satzung.

Wie die Stoa spricht auch Thomas von der „Teilhabe am ewigen Gesetz“¹². Doch zu Unrecht folgert hieraus Martin Buber, daß bei Thomas, wie im antiken Denken, der Mensch nur als Teil des Kosmos gesehen wurde¹³. Der w e s e n t l i c h e Unterschied liegt nämlich im Logos- bzw. Gottesbegriff! Der Mensch der Antike sah sich samt seinen Göttern dem blinden Schicksal ausgeliefert, d. h. dem mechanisch ablaufenden, ewigen Gesetz, den zwingenden Notwendigkeiten des Logos, des ordnenden Weltverstandes¹⁴. Die Bibel setzt dieser Auffassung von Ordnung und Notwendigkeit den freien göttlichen Willen entgegen. „Die Welt ist nicht mehr die notwendige Entfaltung eines vernünftigen Gesetzes, sondern ein Geschenk der Liebe“. Darin besteht der entscheidende Beitrag der

⁴ Christman, a. a. O. 11.

⁵ Ein Unterschied besteht auch zu Augustinus. Vgl. dazu die kompetente und übersichtliche Darstellung von G. Söhngen unter dem Stichwort „Gesetz und Evangelium“ in: LThK ²IV 831—834.

⁶ Vgl. Sth I—II q 90, proemium.

⁷ Vgl. Sth I—II q 49 ff.

⁸ Vgl. Sth I—II q 90 ff.

⁹ Sth I—II q 90, proemium.

¹⁰ Vgl. Sth I—II q 91, a 2; vgl. q 90, a 1: „*Lex est aliquid rationis*“.

¹¹ Vgl. Sth I—II q 109, a 1.

¹² Vgl. Sth I—II q 91, a 2.

¹³ Vgl. M. Buber, Das Problem des Menschen, Heidelberg 1961, 27 f.

¹⁴ Vgl. H. Krings, „Ordnung“, in: HthG Dtv-Bd. III 266.

Bibel zum Humanismus. Denn aus der neuen Auffassung von Gott und Kosmos ergibt sich auch ein völlig neues Bild vom Menschen. „Sein unendlicher Wert liegt darin, daß er nach dem Bilde Gottes selber schöpferisch und zur Hingabe und Liebe fähig ist“¹⁵. Darum ist auch die menschliche Ratio nicht mehr nur passives Organ zur Erkenntnis des ewigen Gesetzes, sondern — als Teilhabe an der schöpferischen Vernunft Gottes — auch selber zur schöpferischen, freiheitlichen Tätigkeit fähig. Sie vermag „für sich selbst und andere vorsehend zu wirken“ — wie Thomas sagt¹⁶. Das gilt bereits für die „*ratio naturalis*“ als Abglanz des göttlichen Lichtes in uns¹⁷. Um so mehr gilt dies für die „*ratio illuminata*“ — für den durch die Gnade erleuchteten Verstand¹⁸. Hier wird nochmals deutlich, daß das Gesetz bereits auf natürlicher Ebene nichts zu tun hat mit starren, ehernen Vorschriften, sondern Raum gibt der „freien und schöpferischen Bestimmung“ unseres Verhaltens durch die Vernunft¹⁹. Dies wird bestätigt und vertieft durch die Ausführungen des Thomas zur „*lex nova*“, denen wir uns nun zuwenden wollen.

II.

Weil Thomas zwischen der *lex naturalis* und der *lex nova* Vergleiche ziehen wird, sei zunächst zusammengefaßt, was sich aus dem bereits Gesagten schon schlußfolgernd ergibt:

Dasselbe „göttliche Licht“ erleuchtet uns durch Vernunft (*lex naturalis*) und Gnade (*lex nova*). Zwischen der *lex naturalis* und der *lex nova* kann somit kein Gegensatz bestehen. Das Humanum der *lex naturalis* und das Christianum der *lex nova* weisen in dieselbe Richtung. Das Christliche kann also nicht unvernünftig, nicht unmenschlich sein. Von daher muß aus christlicher Sicht auch jedes ethische System abgelehnt werden, das den Menschen insgesamt oder eine bestimmte Klasse oder Rasse als minderwertig einschätzt und als Mittel zum Ziel mißbraucht.

¹⁵ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, Reinbeck bei Hamburg 1969, 111.

¹⁶ „*Rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*“ (Sth I—II q 91, a 2).

¹⁷ „*Lumen rationis naturalis . . . nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis*“ (Sth I—II q 91, a 2).

¹⁸ Zum Begriff der „*ratio illuminata*“ vgl. Sth I—II q 68, a 2.

¹⁹ Vgl. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 236; vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte?*, in: *Naturgesetz und christliche Ethik*, Hrsg. Franz Henrich, München 1970, 29; vgl. J. Th. C. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, in: *Das Naturrecht im Disput*, Hrsg. Franz Böckle, Düsseldorf 1966, 91 ff.

Die *lex naturalis* ist uns dank der Schöpfung gegeben. Warum braucht der Mensch noch die *lex nova* der Wortoffenbarung? Thomas antwortet: da der Mensch zu einem Ziel berufen ist, nämlich zur ewigen Glückseligkeit, die seine natürliche Berufung übersteigt, braucht er auch ein entsprechend höheres Gesetz²⁰. Nun gibt es das „Alte“ und „Neue“ Gesetz der Wortoffenbarung. Den Unterschied bringt Thomas auf die Formel: das Neue Gesetz unterscheidet sich vom Alten wie das Vollkommene vom Unvollkommenen innerhalb derselben Gattung: wie der Mann vom Knaben²¹. Das Neue Gesetz identifiziert Thomas mit der *lex caritatis*, von der Paulus in Kol 3, 14 spricht²².

Heißt das etwa, daß Thomas die *lex nova* im Sinne einer schwärmerischen Liebesmoral verstehen wollte, die meint, ohne ein geschriebenes Gesetz auszukommen? Bestimmt nicht. Aber Thomas ist auch kein Vertreter des anderen Extremis, der Buchstabenmoral, die meint, im Buchstaben des Gesetzes die Anforderungen der Liebe vollgültig einzufangen zu können. Was ist also genau unter der *lex nova* zu verstehen?

Das Wesen der *lex nova* umschreibt Thomas mit der erwähnten, kühnen Aussage: das „Neue Gesetz“ bestehe prinzipiell in der Gnade des Hl. Geistes und sei nur zweitrangig ein geschriebenes Gesetz²³. Die Spannung, die bereits in dieser Aussage enthalten ist, erhöht Thomas noch durch eine weitere: das „Neue Gesetz“ werde gerade deshalb „Gesetz der Freiheit“ genannt, weil es — im Gegensatz zum „Alten Gesetz“ — wenig festlege und vieles dem einzelnen zur freien Selbstbestimmung überlasse²⁴.

Das würde also bedeuten, daß christliche Ethik ihre wesentliche Aufgabe nicht in der Erstellung von kasuistisch genauen Rezepten zu sehen hat, die dann der einzelne im praktischen Leben buchstabengetreu zu erfüllen hätte. Der Raum für eine mündige Selbstbestimmung darf dem Christen nicht genommen werden. Der christliche Ethiker ist kein Gesetzeslehrer. Heißt das aber, daß christliche Ethik überhaupt keine konkreten Formulierungen, keine Gebote und Verbote mehr erstellen soll?

Man könnte meinen, daß dem so sei — schreibt Thomas. Paulus sagt nämlich in Röm 14, 17: „Das Reich Gottes besteht ja nicht in Speise und Trank, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im Hl. Geist“²⁵. Das

²⁰ Vgl. Sth I—II q 91, a 4.

²¹ Vgl. ebd. a 5.

²² Vgl. ebd. q 107, a 1.

²³ Vgl. Sth I—II q 106, a 1.

²⁴ Vgl. ebd. q 108, a 1.

²⁵ Ebd. q 108, a 1.

Wichtigste des sittlichen Lebens spielt sich also in unserem Inneren ab. Ganz in diesem Sinne ist auch die *lex nova* — ähnlich wie die *lex naturalis* — eine *lex indita*, ein „eingegebenes Gesetz“²⁶. Um diese wichtige Feststellung abzustützen, beruft sich Thomas auf die Aussage des Augustinus: das Alte Gesetz wurde auf steinerne Tafeln, das Neue aber in die Herzen geschrieben²⁷. Und doch ist Thomas kein Vertreter einer einseitigen „Gesinnungsethik“, die das äußere Tun als „Werkgerechtigkeit“ geringschätzt und ablehnt, wie z. B. Luther und die liberale Theologie²⁸. Die Einheit von Gesinnung und Tat übersieht Thomas nicht. Er wiederholt: das „Neue Gesetz“ besteht prinzipiell in der Gnade des Hl. Geistes. Aber aus dieser Gnade, die den Leib dem Geist gefügig macht, sollen als Frucht die Werke kommen²⁹. Andererseits folgt hieraus noch nicht, daß alle Werke durch ein „geschriebenes Gesetz“ festgelegt sein sollen.

Thomas vertritt den Grundsatz: diejenigen Werke (*opera exteriora*) sind als geschriebenes Gesetz lediglich festzulegen, die notwendigerweise mit der Gnade in Verbindung stehen, sei es als Zeichen der sakramentalen Gnade (*opera Sacramentorum*), sei es, indem sie der Gnade notwendigerweise entsprechen oder widersprechen (*habent necessariam conventientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam*). Als Beispiel führt Thomas das Gebot an, den Glauben zu bekennen und das Verbot, ihn zu verleugnen, wie Mt 10, 32 f. berichtet³⁰. Thomas beschränkt also den Bereich des geschriebenen Gesetzes auf den Bereich der *necessitas ad salutem*³¹.

Es gibt aber noch Werke — so fährt Thomas fort — die nicht notwendigerweise mit der Gnade in Verbindung stehen. Handlungen dieser Art wurden durch Christus selbst, den Gesetzgeber, jedem nach Maß seiner Verantwortlichkeit überlassen. Hier steht es dann jedem frei zu bestimmen, was geziemend zu tun oder zu lassen ist. In diesem Bereich kann dann auch jeder Vorsteher seinen Untergebenen vorschreiben, was zu tun und zu meiden ist³². Thomas ist also — bei Betonung

²⁶ Ebd. q 106, a 1, ad 2.

²⁷ Vgl. Sth I—II q 106, a 1; vgl. Jer 31, 31 ff.

²⁸ Vgl. B. Häring, Das Gesetz Christi, ⁶I, 256 f.

²⁹ „... ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur“ (Sth I—II q 108, a 1).

³⁰ Vgl. ebd. q 108, a 1.

³¹ „... quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti“ (Sth I—II q 108, a 1, ad 2).

³² „... relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare; et quicumque praesidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum vel vitandum“ (Sth I—II q 108, a 1).

der Freiheit des einzelnen — doch nüchtern genug, um einzusehen und zu betonen, daß die Gemeinschaft Gesetze braucht, um bestehen zu können, die aber nicht unbedingt auf göttliches Gesetz zurückzuführen sind, obwohl sie diesem Gesetz nicht widersprechen dürfen.

Thomas schließt aus alledem, daß das „Neue Gesetz“ aus zwei Gründen als Gesetz der Freiheit bezeichnet werden kann. Einmal daher, da es nur gebietet oder verbietet, was wesentlich zum Heile notwendig ist oder dem Heile widerspricht. Zum anderen daher, da wir zu Erfüllung auch dieser Gebote und Verbote frei, aus innerem Drang der Gnade, angehalten werden³³.

III.

Bei Thomas scheint also in wesentlichen Punkten realisiert zu sein, was man heute fordert: nämlich eine „schöpferische Ethik, die nicht mehr sich selber bindet an vorgegebene Normen“³⁴. Man kann diese Forderung falsch auslegen. Aber in den Ausführungen des Thomas wird deutlich, was mit der genannten Forderung nicht gemeint sein kann. Christliche Ethik darf nicht in extreme Situationsethik ausarten³⁵. Aber auch das andere Extrem, die Buchstabenmoral, auch „syllogistische Deduktionsmoral“ genannt³⁶, muß überwunden werden.

Man muß doch abschließend auch noch die Frage stellen, warum die kühnen Gedanken des Thomas so lange verborgen blieben? Gottlieb Söhngen meint hierzu: gerade in der Zeit der Thomasrenaissance des 16. Jahrhunderts, die mit der Gegenreformation zusammenfällt, sei dazu der Anlaß gegeben worden. Da die Reformatoren der römisch-katholischen Kirche und ihrer „Theologie der Gesetzhlichkeit und Werkerei“ den Kampf angesagt hatten, wurde gerade im Zuge der nachtridentinischen Gegenreformation das Gesetz und die Werke betont. Die große scholastische Überlieferung zu diesem Thema wurde nun „nach dem Stil der Gesetzhlichkeit“ übermalt und geglättet³⁷.

Die Absicht kann man aus der damaligen Kampf- und Polemiksituation wohl verstehen. Und doch brachte sie schließlich schlechte Früchte. „Es

³³ Vgl. Sth I—II q 108, a 1, ad 2.

³⁴ F. Böckle — I. Hermann, Die Probe aufs Humane (Das theologische Interview 15), Düsseldorf 1970, 3.

³⁵ Vgl. E. Schillebeeckx, Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 128; vgl. K. Peschke, Naturrecht in der Kontroverse, Salzburg 1967, 158.

³⁶ Vgl. K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existenzethik, in: Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1958, 231; vgl. F. Böckle, Bestrebungen in der Moraltheologie, in: Fragen der Theologie heute, Zürich 1958, 444.

³⁷ G. Söhngen, Gesetz und Evangelium, Freiburg-München 1957, 7 f.

ist, so lautet ein weises Wort, ein großes Unglück, den Katechismus gegen jemanden gelernt zu haben. Es ist zu fürchten, daß man ihn auf diese Weise nur zur Hälfte gelernt hat, und daß selbst, wenn alles, was man davon behält, dem Buchstaben nach richtig ist, die Enge des Gesichtspunktes und das Mißverhältnis der Teile praktisch nur zu oft einem Irrtum gleichkommen . . . Wir haben unseren Katechismus allzusehr gegen Luther, gegen Baius, selbst gegen Loisy gelernt . . . Nachdem Luther die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ profaniert hatte, wagte man lange nicht mehr, von ihr zu reden³⁸. Diese Worte stammen von Henri de Lubac, der seine Aussagen immer gut begründet hat. Dem man zudem wahre Sorge um das Wohl der Kirche nicht absprechen kann. Er fügt hinzu, die „große Theologie“ habe sich niemals darauf beschränkt, Texte von fragmentarischem Charakter auszulegen und zu verteidigen. Kurz-sichtiger Eifer würde nur schaden³⁹.

Nun werden kaum auf einem anderen Gebiet so viele „unbewiesene Thesen, so viele unerlebte Wahrheiten“ mitgeschleppt, wie in der Lehre von der christlichen Freiheit⁴⁰. Die katholische Moraltheologie hat vieles aufzuholen, um die Verheißung Christi wieder vollauf überzeugend werden zu lassen: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8, 32).

³⁸ H. de Lubac, Glauben aus der Liebe (fr.: Catholicisme), Einsiedeln 1970, 275 f.

³⁹ Vgl. ebd. 277.

⁴⁰ Vgl. G. Bouwman, Berufen zur Freiheit. Freiheit und Gesetz nach der heiligen Schrift, Düsseldorf 1969, 7.

Religiöse Aufbrüche – Versuch einer theologischen Deutung

Von Prof. Dr. Peter Lippert CSSR, Hennef

I. Zur Situation

1. Es gibt seit Ende der 60er Jahre eine weite Welle des Pessimismus. Dieser geht auf ein komplexes Geflecht von Ursachen zurück.

Zu den verursachenden Faktoren dürften unter anderem zählen: der faktisch und moralisch unbewältigte Vietnamkrieg; das verschärfte Rassenproblem in den USA; die überall aufbrechenden neuen Konflikte: Lateinamerika, Indien; das allgemeine Versagen der UNO; die nun manifest gewordene Umweltverschmutzung; die steigende Kriminalität, ihre Brutalisierung, die zunehmende Vermischung von Verbrechen und politischem Extremismus; schließlich geologische Hypothesen, die innerhalb dieses oder des nächsten Jahrzehnts Seebeben und eine teilweise Überschwemmung Kaliforniens vermuten.

Die genannten Faktoren sind teilweise oder vorwiegend Entwicklungen, die Amerika betreffen, oder gar die am meisten urbanisierte Gegend Amerikas, Kalifornien, das auch der Ursprungsort der meisten neueren Tendenzen („Neue Linke“, Hippiebewegung) gewesen ist. Aber das Faktorenbündel ist so universell, daß es eine globale Problemlage schafft: in dieser Hinsicht kann man wenigstens in bezug auf die Industrieländer von einer „one world“ sprechen.

2. Der allgemeine Pessimismus zeigt sich auf mehreren Ebenen in Gesellschaft und Kirche.

Pessimismus in der Gesellschaft: in der Diffamierung des Status quo durch die Neue Linke, die: a) die gegenwärtige Gesellschaft als total entfremdend und böse bezeichnet und: b) entweder keine Alternativen (anarchistische Variante) oder aber Möglichkeiten vorsieht, in denen all das deutlich wiederkehrt, was sie ablehnt (systemkonform — marxistische Variante); in den Prognosen der Futurologie, deren Perspektiven sich (im Gegensatz zur Mitte der 60er Jahre) zunehmend verdüstern; in den Zweifeln, die viele ethisch-humanistische Impulse auszutrocknen schei-

nen¹; schließlich in den Phänomenen des Aussteigens („Ausflippens“) und der Flucht (s. u. These 3)².

Pessimismus in der Kirche: es handelt sich um zunehmende Warnungen und Verdüsterungen in kirchenoffiziellen und -offiziösen Verlautbarungen. Das Bild der Situation erscheint häufig wesentlich ungünstiger als es etwa im II. Vaticanum gezeichnet wurde. Als Folge zeigt sich häufiger wieder wie vor dem Konzil:

Bestehen auf der Priorität religiöser Werte, die stärker von natürlichen und irdischen Belangen getrennt erscheinen, also ein Einpendeln auf die frühere theoretische Position bezüglich der sogenannten Weltzuwendung des Christen³.

Eine Trennung von weltlichem Engagement und Christsein oder wenigstens amtlichem Auftrag in der Kirche einerseits und systemverändernden Optionen andererseits⁴, dadurch eine wohl zum Teil durchaus unbewußte

¹ Hier wären verschiedene Beispiele anzuführen, etwa: Der letzte Roman von A. Camus: Der Fall, oder seine rätselhaft endende Erzählung: Jonas oder der Künstler bei der Arbeit; hier könnte G. Sczcesnys Buch genannt werden: Das sogenannte Gute, Reinbek 1971, oder Äußerungen des späten Th. W. Adorno, des späteren Horkheimer, und das Schicksal Roger Garaudys.

² Zum „underground“ vgl. an positiven Darstellungen: W. Holenstein, Der Untergrund. Soziologische Essays, Neuwied 1969; R. Schwendter, Theorie der Subkultur, Köln 1971; an Beschreibungen u. v. a.: H. Beck, Machtkampf der Generationen? Zum Aufstand der Jugend gegen den Autoritätsanspruch der Gesellschaft, Frankfurt 1970; G. Paloczi-Horvath, Alle Macht der Jugend? Thesen zum Generationskonflikt unserer Zeit, Gütersloh o. J.; A. Tröger, Jugend rebelliert, Würzburg 1968; G. Scherer, Anthropologische Hintergründe der Jugendrevolte, Essen 1969².

³ Eine sorgfältige Textanalyse des Weltethos und des Urteils über unsere Epoche, wie sie sich einerseits in kirchlichen Dokumenten findet wie der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vaticanums oder der Enzyklika Pauls VI. „Populorum progressio“ (1967) und andererseits in Dokumenten wie der „Instruktion über das beschauliche Leben und die Klausur der Nonnenklöster“ („Venite seorsum“, 1969) oder der exhortatio apostolica Pauls VI. „Evangelica testificatio“ über „die Erneuerung des Ordenslebens nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils“, würde ergeben, daß unsere These nicht leichtfertig formuliert wurde. Natürlich handelt es sich nicht um formelle Widersprüche; aber der Unterschied und Wechsel in Tonart und inhaltlichem Akzent ist nicht zu übersehen.

⁴ Gegenüber Tendenzen zu einer fast völligen Trennung von geistlichem und politischem Engagement, wo Einsatz für fundamentale Menschenrechte und Parteipolitik identifiziert und z. B. dann Priestern nicht zugestanden werden, argumentiert hier das Dokument der Bischofssynode 1971 (bis auf den theologisch undifferenzierten Abschnitt 18, 1?) sehr einleuchtend: Nr. 18, 2—8, vgl. Bischofssynode 1971. Das Priestertum. Einsiedeln 1972, 66 f.

Unterstützung des gesellschaftlichen Status quo durch eben dieses Prinzip. Andererseits: häufige, zum Teil recht unkritische Übernahme gesellschaftskritischer Kategorien und Moden durch einige Vertreter einer neueren „linken“ Theologie: indem nun aber die Kirche in ihrer ganzen Erbärmlichkeit einer soziologischen Autopsie unterworfen wird und „Entlarvungen“ ihrer angeblichen repressiven Aspekte ständig wiederkehren, wird — von entgegengesetzten Voraussetzungen her — die Grundstimmung des Pessimismus nochmals verstärkt.

Die zunehmende Polarisierung in Sammlungs- und Tendenzbewegungen verschiedenster Art, die öfter auch noch behaupten, keine Tendenzgruppen zu sein⁵, sondern mit exklusiven oder kaum realisierbaren Ansprüchen auftreten⁶, verstärkt ebenfalls die Tendenz zum Pessimismus (ohne es direkt zu wollen). Während hier in den linken Gruppen entweder Verbitterung oder Resignation um sich greift und dies die Polarisierung verstärkt⁷, mischt sich hier und dort in den Pessimismus, mit dem die äußere Rechte die Lage darstellt, ein vorsichtiger Optimismus, die Hoffnung nämlich, mit den Positionen von gestern morgen doch wieder recht zu bekommen⁸.

⁵ Hier ist als partikuläre Tendenzbewegung mit allgemeinem Anspruch die „Bewegung für Papst und Kirche“ deutlich zu nennen.

⁶ Vgl. den von der Internat. Kath. Zeitschr. im ersten Heft erhobenen Anspruch: „Mit der Fixierung einer ‚Linie‘, der Kursfestlegung ‚Mitte‘ oder ‚Links‘ oder ‚Rechts‘ ist ein solcher Ansatz nicht zu gewinnen (scil. der Polarisierung Einhalt zu gebieten). Er kann nur ‚Oberhalb‘ des großen Feldes liegen, in welchem sich die Fronten heute begegnen. Indem wir uns für dieses ‚Oberhalb‘ entscheiden...“ (Fr. Greiner, Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio‘, 1 (1972), 2. — Wohlgermerkt, hier soll nicht eine ganze Zeitschrift angegriffen werden. Es geht nur darum, das einigermaßen Unrealistische des (an sich Wünschbaren) „Darüber-Stehens“ so unbefangen zum eigenen Programm zu machen.

⁷ Von der Auswirkung her kann in diesem Zusammenhang erinnert werden an das Schwerpunktprogramm der KDSE 1971; an das Manifest der 33 Theologen „Gegen die Resignation in der Kirche“ und an die Äußerungen AG Synode während der Frühjahrsvollversammlung 1971. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Antwort, die solchen Stimmen gegeben wurde, immer für eine Überwindung von Polarisierung und Resignation sehr hilfreich gewesen sei.

⁸ Vgl. die Zuschrift des Leiters des amerikanischen Traditionalist Movement, Gommar A. De Pauw, an den National Catholic Reporter vom 28. 1. 1972: The Right was right (Die Rechte hat recht).

Manches läßt vermuten, daß die geistige und geistliche Herausforderung durch die moderne Welt (Säkularisierungsproblematik⁹) nicht wirklich aufgearbeitet wurde¹⁰.

3. Die Reaktion: Seit der gleichen Zeit mehren sich Erscheinungen, die eine nachindustrielle Gesellschaft ablehnen, sie entweder umzustürzen oder ihr zu entrinnen versuchen: die Romantik politischer Revolutionen (Gewalt); die Suche nach nichtrationalen Erlebnissen in der Sucht nach Ekstase (Drogenwelle, Sexualisierungswelle, Ablehnung des Leistungsprinzips auf der g a n z e n Linie und Propagierung des Lustprinzips) und in den Tendenzen einer neuen Romantik¹¹.

4. Dem gehen verschiedenartige Tendenzen einer neuen Religiosität parallel:

Orientalisierende Tendenzen (Meditationstechniken nach Yoga und Zen; Krishna-Bewegung) sowie christliche, außerkirchliche und kirchenfremde

⁹ Obwohl das hohe Lob der Säkularisierung in weiten theologischen Bereichen zu verstummen oder doch lautschwächer zu werden scheint, und bald der (dann auch modische Ruf) ausbrechen könnte, die Säkularisierung sei tot, so hat doch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Säkularisierung wichtige und bleibende Resultate gebracht, bzw. sie hätte sie für weitere Bereiche des kirchlichen Bewußtseins bringen sollen. Nur der darf eine unkritische Säkularisierungshypothese kritisieren, der diesen Prozeß zu verstehen versucht hat, nur der ihn relativieren, der ihn nicht verdrängt. An kritischen Stimmen vgl. neben H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966; P. L. Berger, *Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion*. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte, in: O. Schatz, (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?* Graz 1971, 49—68; Th. Luckmann, *Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?* ebda., 69—82; P. L. Berger, *Die Zukunft der Religion. Soziologische Betrachtungen zur Säkularisierung*, in: *EvKomm* 4 (1971) 317—22; ders., *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970; R. Tilmann, *Sozialer und religiöser Wandel*, Düsseldorf 1972 (Lit.).

¹⁰ Auch in kirchlichen Dokumenten wird das Wort „Säkularisierung“ nicht immer genau und präzise gebraucht, so z. B. in der *Instructio tertia* („Liturgicae instaurationes“) vom Herbst 1970; anders und differenzierter in der Verlautbarung des Sekretariats für die Nichtglaubenden über das Studium des Atheismus (*Lo studio dell'ateismo e la formazione dei seminaristi al dialogo col mondo secolarizzato*, in: *OssRom* v. 25. 11. 1970).

¹¹ Der Roman (und Film) *Love Story* von E. Segal dürfte hier Signal und Wendemarke gewesen sein. Demgegenüber blieben etwa die sehr viel bedeutameren Werke von P. Salinger, wie „*Franney and Zooey*“ oder „*Der Fänger im Roggen*“ ein paar Jahre vorher völlig von der Massengunst unbeachtet, obwohl sie eine sehr ähnliche „Botschaft“ brachten.

Tendenzen (Jesus people)¹². Dazu kommen in der katholischen Kirche: Neuentdeckung des Gebets und der Spiritualität, die innerhalb eines kurzen Zeitraums eine reiche Literatur von Büchern über das Gebet und von Gebetssammlungen hervorgebracht hat¹³. Weiterhin die Suche nach dem religiösen Erlebnis, zum Beispiel in spontanen Liturgien, Pfingstbewegungen (Pentecostalism in den USA und anderwärts) Basisgruppen verschiedenster Art, Untergrundgemeinden¹⁴. Sodann: rasches Verebben der (theologisch tatsächlich bedeutungsarmen) „Gott-ist-tot-Theologie“, aber auch die Resignation an der theologischen und geistlichen Bewältigungsmöglichkeit der „modernen Welt“ — theologisch kostümierte Resignation und Denunziation des „Zeitgeistes“ von rechts.

5. Zeitliche und inhaltliche Gründe sprechen für einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den in These 1 und 2 erwähnten Faktoren des Pessimismus (in Kirche und Gesellschaft) und den in These 3 und 4 angesprochenen Phänomenen. Die neuen religiösen Aufbrüche sind also wahrscheinlich in diesem vielfältigen Zusammenhang zu sehen.

¹² Vgl. H. Hoffmann, *Gott im Underground*, Hamburg 1971; *Jesus People Report*, Wuppertal 1971; W. von Lojewski, *Jesus People oder die Religion der Kinder*. München 1972 (2. Aufl.); *Jesus kommt! Report der „Jesus-Revolution“ unter Hippies und Studenten in USA und anderswo*, hrsg. v. W. Kroll, Wuppertal 1971; G. Adler, *Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend*. Düsseldorf 1971; H. J. Geppert, *Wir Gotteskinder. Die Jesus-People Bewegung*. Gütersloh 1972.

¹³ Vgl. z. B. G. Hansemann, *Können wir heute noch beten?* Graz 1971; K. Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg 1958; O. H. Pesch, *Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes*, Mainz 1970; ders., *Das Gebet*, Augsburg 1972; P. Lippert, *Mit Gott reden? Thesen zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des Betens heute*, in: *Signum* 41 (1969) 65–69; Heft 11 Jg. 7 (1972) von Concilium; H. A. P. Schmidt, *Wie betet der heutige Mensch?* Freiburg 1972 (holl. orig. Haarlem 1971); *Gebetssammlungen u. a.*: M. Quoist, *Herr, da bin ich*, Graz 1955; Th. Suavet, *Gebete der Hoffnung*, Graz 1963; H. Oosterhuis, *Ganz nah ist dein Wort*, Freiburg 1967; ders., *Im Vorübergehen*, Freiburg 1969; H. und R. Frankenmölle — J. Bergsma, *Gebete für heute*, Kevelaer 1970; D. Cremer (Hrsg.), *Wohin, Herr? Gebete in die Zukunft*, Würzburg 1971; J. Zink, *Wie wir beten können*, Stuttgart 1970; A. Pereira, *Jugend mit Gott*, Kevelaer 1971; F. Cromphout, *Eine Zeit des Redens*, Bergen-Enkheim 1971.

¹⁴ „Basisgruppen“, underground church-Gemeinden und andere, aus der innerkirchlichen Kontestation geborenen, religiösen Gruppierungen sind nur teilweise erforscht. Aufsehen gab es in Italien um das von A. Nesti hrsg.: *L'altra Chiesa in Italia*, Milano 1970; zum Ganzen vgl. das Heft über Kontestation in der Kirche *Conc* 7 (1971); Ferner A. Alonso, *Comunidades de base*, Salamanca 1970; M. Useros, *Cristianos en comunidad*, Salamanca 1970; R. Metz — J. Schlick (Hrsg.), *Les groupes informels dans l'Eglise*, Strasbourg 1971.

II. Versuch einer Prognose für die nächste Zukunft

1. Eine solche Prognose ist immer unexakt und von Wertungen, das heißt aber, von Wunschvorstellungen durchsetzt. Unsere Prognose wird sich außerdem neben und inmitten einer Vielzahl anderer Prognosen finden. Deren hauptsächliche sind wohl:

Die aus einer uneingeschränkten Säkularisierungstheorie abgeleitete Prognose, Religion und christliche Kirche werde in Zukunft entweder: Zur sektenhaften Bedeutungslosigkeit herabsinken, da die Tage des christlichen Glaubens gezählt seien, oder in einem Anpassungsprozeß ihren Charakter soweit ändern, daß von ihrer Identität nichts mehr übrigbleibt, oder zum begrenzten, aber sinnvollen Bedarfsdeckungsträger für die vom Leben Frustrierten werden und so eine Subkultur mit Funktion eines Abstellgleises in einer säkularistischen Gesellschaft sein¹⁵.

Kritiker der neueren Säkularisierungstheorien sehen hingegen für Glaube und Kirche entweder ein wirkliches Schrumpfen und — als Forderung des Glaubens — eine prinzipielle Dysfunktionalität als das Nein gegenüber einem einheitlich gedachten und prinzipiell bösen Zeitgeist an¹⁶ oder sie gehen von der Voraussetzung aus, daß die angebliche Säkularisierung überhaupt nicht stattgefunden habe und nur (wie des Kaisers neue Kleider) von einem zum anderen weitererzählt werde¹⁷. In dieser Sicht wird Kirchenmitgliedschaft, Kirchenbesuch und Rechtgläubigkeit sich nicht mehr wesentlich vermindern und die Religion weder ihren Einfluß verlieren noch wird das Leben in eine grundsätzliche Profanität übergehen.

Für unseren eigenen Versuch einer kurzen Prognose werden wir uns klarmachen müssen, daß wir hier um der Deutlichkeit willen sehr zurückhaltend mit zwei Begriffen umgehen müssen, die in der neueren Auseinandersetzung zwar eine große Rolle spielen und für eine einläßlichere Debatte kaum zu entbehren sind, die aber inzwischen so viele verschiedene Zwischentöne mitschwingen lassen und mit denen so viele verschiedene

¹⁵ Die Forderung nach der Kirche als einer disfunktionalen Gruppe für Menschen, die das gesellschaftliche Leben nicht mehr bestehen können, als eine Art Subkultur für Frustrierte, wird z. B. der Sache nach gefordert: R. Altman, Abschied von den Kirchen, in: Spiegel 24 (1970) Nr. 28 v. 6. 7. 1970, 120 f; sehr pointiert in ähnlichem Sinne: W. S. Schlamm, Gott suchen — sonst nichts! in: D. Stoll (Hrsg.), Spectaculum Synode, Düsseldorf 1971, 66 ff.

¹⁶ Dies ist eines der Charakteristika an den Reaktionen eines katholischen Traditionalismus (der eine sehr breite Fächerung kennt).

¹⁷ So öfter A. L. Greeley, in: Callahan (Hrsg.), The Secular City Debate, New York 1966, 101—108; ausführlich in: Religion in the Year 2000, New York 1969.

Dinge gemeint sind, daß wir sie hier nur begrenzt brauchen können: die Begriffe sind: Säkularisierung und Entsakralisierung¹⁸. Wir wollen vielmehr versuchen, möglichst ohne sie zur Sache zu reden.

2. Die Prognose selbst: Es sind objektive Faktoren, die eine Erschütterung des konventionellen Christentums erzwingen haben — dieser etwas unheimlichen Vermutung kann man sich nicht verschließen, ob man nun an das inzwischen fast vergessene Buch von J. A. T. Robinson denkt¹⁹ oder die Dokumente des Konzils liest (vor allem die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“). Aber bei aller verwirrenden Vielfalt der Meinungen, Lebensgefühle, Hoffnungen oder Befürchtungen wird man auch sagen müssen: die „Konsequenz“, die aus der „modernen Welt“ in ihrer säkularisierten Gestalt, d. h. in ihrer neu entdeckten relativen innerweltlichen Selbständigkeit gezogen wurde, die „Konsequenz“, die man Säkularismus nennt, und die nun theoretisch eine innerweltlich abgeschlossene Existenz und Wirklichkeit behauptet (Welt ohne Transzendenz, Geheimnis, Gott) diese Konsequenz ist nun ebenfalls in ihrer Sicherheit erschüttert. Eine selbstbewußte, fröhliche Bloß-Weltlichkeit wird also nicht zum allgemeinen Bewußtsein werden, mindestens wird einer selbstbewußten Bloß-Wirklichkeit (Immanentismus) ein bekümmerter Immanentismus koexistieren²⁰.

3. Innerhalb eines so gestörten Daseinsgefühls, das die naive Unschuld verloren hat und keine innerweltlichen Träume unbegrenzten Fortschritts ohne geheime Zweifel kennt (wo der American dream verfliegen und der marxistische Traum von Zweifeln durchsetzt und nur von Systemrigorismus gestützt ist), war es eigentlich zu erwarten, daß eine „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“²¹ aufbrechen würde, und sie ist nun zur Tatsache geworden. Sie wird als allgemeines Grundgefühl, als Sehnsucht

¹⁸ Hierzu unter vielen vgl.: H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“, in: Seels 38 (1968) 38—48; 89—104; E. J. Lengeling, Sakral-profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion, in: LitJahrb 18 (1968) 164—188; H. Mühlen, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die christlichen Kirchen, Paderborn 1971.

¹⁹ Gott ist anders, München 1963. Obwohl „Honest to God“ inzwischen fast vergessen ist, hat es eine wirkliche Initialzündung bewirkt; die damalige Auseinandersetzung ist noch immer anregend, etwa in: H. W. Augustin (Hrsg.), Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders, München 1964; D. L. Edwards (Hrsg.), The Honest to God Debate, London 1963; E. Schillebeeckx, Neues Glaubensverständnis. Honest to Robinson, Mainz 1964.

²⁰ Es geht dann um die Annahme und Überwindung der Zweifel am Menschen, die sich in manchen Humanismen heute zeigen, und die wohl nur vom Glauben her wirklich aufgefangen werden können: vgl. J. Sudbrack, Meditation: Theorie und Praxis, Würzburg 1971, 100—106.

²¹ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von G. Gumnior, Hamburg 1970.

nach dem Geheimnis, dem Mythos, gar der Magie²² in bezug auf die Wirklichkeit, zum geistigen Panorama der nächsten Jahre gehören; sicherlich wird diese Grundstimmung eine günstige Voraussetzung für religiöse Phänomene bilden.

4. Dennoch ist nicht zu vermuten, daß die Ernüchterung in bezug auf das technologische und soziale Heil und die Ausschau nach „Tieferem“ dazu führen werden, daß eine kirchlich-institutionelle Religiosität wieder zum normalen geistigen Verhalten wird. Diese These ist in zwei Schritten zu begründen.

Das allgemeine Unbehagen an der urbanisierten und elektronischen Zivilisation wird zwar eine diffuse Religiosität fördern. Aber ein kirchlicher Glaube schließt eben außer den genannten Wünschen und Unbehaglichkeiten, bzw. dem Wunsch, sich einer solch öden Welt distanzierend gegenüberzustellen, einiges ein, das in der beschriebenen Grundstimmung nicht gerade geschätzt wird: Zugehörigkeit und Bejahung einer sichtbaren Kirchenstruktur samt deren Autorität; Bejahung eines in bestimmten Grundzügen ausdrücklich und fest umschriebenen Bekenntnis- und Glaubensinhalts; Bejahung und Teilnahme an einem Grundbestand gemeinsamer liturgischer Vollzüge, kurz, eine verbindliche Gläubigkeit, die von Unbehagen allein nicht leben kann.

Zwei Hauptfaktoren, welche die gegenwärtige Krise des Kirchenchristentums verursacht haben, werden sicher bleiben und so wird auch deren Auswirkung in ihren Grundzügen bleiben. Diese Faktoren sind: Der Überschritt von der Agrarkultur in die Industriekultur; damit zusammenhängend: die Differenzierung der Gesellschaft. Inwiefern sind diese Vorgänge sozialen Wandels bestimmend für das Vergehen eines volkskirchlichen Christentums traditioneller Prägung?

Die Agrarkultur bedingt ein ganz bestimmtes Welt- und Menschenbild: der Mensch erfährt sich vorwiegend als ein Geschöpf in der Reihe der anderen Geschöpfe, in jeder Erfahrung des Unbekannten oder Übermächtigen in der Natur ahnt und spürt er die Gegenwart des Göttlichen. So weiß er sich zugleich ausgeliefert und geborgen in Größerem. Diese Form der Daseinserfahrung und damit des religiösen Glaubens (die christlich gesehen keineswegs die einzige ist!) „kommt rasch zu Ende, wenn eine technische Zivilisation die Beherrschung der natürlichen Phänomene erlaubt“²³. Die Folge muß nicht heißen: kein Glaube (GdSp Nr. 57), aber

²² Th. Roszak, *Gegenkultur*, Düsseldorf 1971; ähnlich Ch. Reich, *Die Welt wird jung*, Wien 1970.

²³ H. Bogensberger, *Soziologische Aspekte der Entwicklung von religiöser Motivation und kirchlicher Bindung*, in: H. J. Türk (Hrsg.), *Glaube — Unglaube*, Mainz 1971, 37–49, hier 41.

sie heißt sicher: eine andere Art, Gott zu erfahren und den Glauben zu leben²⁴.

Mit dem Heraufkommen der Industriegesellschaft ist unausweichlich eine Differenzierung und Komplizierung der Gesellschaft verbunden. Religiöse Riten werden nicht mehr als das Begehen des einen und übersichtlichen Daseins empfunden: die kirchliche Gemeinde ist ein Lebensfeld neben vielen anderen. Früher galt: „Indem der Mensch sich diesen Riten angleicht, tut er das nicht, um sich einer religiösen Gruppe anzuschließen, die sich von der zivilen Gemeinde unterscheidet. Der Vollzug religiöser Riten (war) ... eine sozio-kulturelle Selbstverständlichkeit.“ Das ist nun anders. „Eine stark spezialisierte und differenzierte Gesellschaft ist notwendigerweise ideologisch und religiös gesehen pluralistisch²⁵.“ Die Haltung des Glaubens rückt stärker in den Bereich persönlicher Entscheidung, daß heißt aber, sie ist nicht mehr das „Normale“²⁶.

Fassen wir diese Überlegungen zusammen, so ergibt sich eine religiöse Sehnsucht in einer Situation, die ein Kirchenchristentum nicht als normale Möglichkeit und nicht als einzige Möglichkeit empfindet. So ist es kein Zufall, daß sich ein Gutteil der religiösen Tendenzen heute außerhalb der Kirchen manifestiert.

5. Damit ist ein prinzipieller geistiger Pluralismus als wahrscheinliche geistige Landschaft prognostizierbar. Säkularismus, Skeptizismus, innerweltliche Heilslehren, subjektive, private Religiosität und Kirchenchristentum werden darin in Koexistenz, Konkurrenz und Austausch stehen.

²⁴ Ebda., 42. Resümee der neuen Situation: „Die Tendenz ist die, daß religiöses Verhalten nicht mehr aufgrund einer sozialen, sondern nur aufgrund einer religiösen Motivation möglich ist“ (ebda., 43). Das ist kein Angriff gegen das „Milieu“, sondern die Feststellung, daß die religiöse Funktion des gesamtgesellschaftlichen Bereiches nicht mehr unmittelbar gegeben ist. Zum Sinn eines religiösen Milieus vgl. H. Hoefnagels, Kirche in veränderter Welt, Essen 1964, bes. 40–43; 46–55.

²⁵ H. Bogenberger, a. a. O. 43.

²⁶ Angesichts der Situation und des Standes der Diskussion halten wir auch heute eine „gemäßigte Säkularisierungstheorie“ für praktisch begründet und theologisch (auch vom II. Vaticanum her) begründbar. Positionen, wie sie auf katholischer Seite von J. B. Metz (Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, bes. 51–71), in dem Sammelband Weltverständnis im Glauben (hrsg. v. J. B. Metz, Mainz 1965), in verschiedenen Arbeiten von E. Schillebeeckx und K. Rahner (Glaubst du an Gott? München 1967; Theologische Reflexion zur Säkularisation, SchrTh VIII, 1967, 637–666; Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus, SchrTh, 1970, 177–196), ähnlich auch von J. Ratzinger entwickelt wurden, sind nicht durch das Umschlagen der Mode bedeutungslos geworden; vgl. auch: P. Lippert, Frömmigkeit auf dem Prüfstand, Limburg 1970; H. Fries, Herausgeforderter Glaube, München 1968.

III. Maßstäbe einer Bewertung heutiger religiöser Aufbrüche

Nun ging es uns ja nicht nur um Prognosen, sondern um die Frage einer normativen, theologischen Bewertung dessen, was wir heute an neuen religiösen Aufbrüchen beobachten können. Dazu braucht man einen Maßstab. Ein solcher dürfte für den katholischen Theologen und in der Sicht des Glaubens seiner Kirche in jenem Menschenbild liegen, wie es vom II. Vaticanum vom Evangelium her auf den Menschen unserer Tage entworfen wurde²⁷. Seine Grundzüge sollen kurz genannt sein.

1. Kirche und Christen sind in ihrer Unterschiedlichkeit von Menschen anderer Überzeugungen mit der gesamten Menschheit durch ihre Sendung von Gott her (LumGent 1; AdGent 9) zutiefst solidarisch und verbunden (GdSp 1), und zwar gerade dadurch, daß die Kirche Kirche ist (GdSp 11). Die weltliche Wirklichkeit hat den Menschen als ihre beherrschende Mitte, und zwar vom Willen und Auftrag Gottes her (GdSp 24; 34). Der Mensch soll die Welt, in der er lebt, unterwerfen, umgestalten, regieren, so diese Welt und sich selbst humanisieren und dadurch auf Gott ausrichten (GdSp 34). Größe des Menschen und Größe Gottes sind nicht konkurrierende, sondern einander zugeordnete Größen (GdSp 34,3). Gläubige Haltung ist nicht Befreiung von, sondern Verpflichtung auf menschlich-welthaftes Handeln (GdSp 34,33). Glaube und Wissenschaft sind keine Feinde (GdSp 57). Alle Humanität zeigt ihre wirklichen Dimensionen in der Nachfolge Christi: diese ist nicht ihre Einschränkung, sondern ihre Vollendung (GdSp 43), wenn auch gewiß durch das Kreuz hindurch. Menschlicher Fortschritt enthält eine Beziehung zum Reich Christi (GdSp 39, 2; 38).

2. Zwar scheint es, als ob dieses christliche Bild vom Menschen noch nicht überall „angekommen“ sei. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß es viele Einzelfragen aufwirft. Aber wir sollten uns vielleicht mit der Feststellung begnügen, daß im II. Vaticanum ein Bild vom Menschen vorliegt, das dem Evangelium treu und den Anforderungen der Stunde angemessen ist. Es soll daher für die folgende Bewertung der neuen religiösen Aufbrüche als Maßstab genommen werden.

²⁷ Vgl. hierzu u. a. M. Juritsch, der Mensch — die ungelöste Frage? Das Menschenbild des II. Vaticanums, Friedberg 1968; E. Bartsch, Kirche im Heute, München 1967, bes. das 3. Kapitel, Was denkt das Konzil vom Menschen? (87—150); P. Lippert, Bekehrung zum Menschen? Die Pastorkonstitution „Gaudium et Spes“ und das neue Denken vom Menschen: WortAntw 8 (1967) 102—106; 141—146.

IV. Bewertung heutiger Tendenzen religiöser Aufbrüche

Nachdem wir sowohl die Gesamtsituation skizziert haben, innerhalb derer diese Aufbrüche stattfinden, als auch einige theologische Richtmaße gezeichnet haben, kann der Versuch einer Bewertung gewagt werden. Die Jesus People erscheinen in diesem Zusammenhang als Paradigma.

Dieser Versuch ist allerdings deshalb schwierig, weil die Massenmedien von ihrem Bestreben her, das Außergewöhnliche und Sensationelle zu zeigen, eine verstärkende, aber auch verfälschende Wirkung ausüben dürften. Die Frage, wie lebendig eine Bewegung ist, ist von daher schwer zu beantworten, weil man nicht recht weiß, was echter Aufbruch und was erzeugt, durch die Medien ermöglichte unechte Imitation ist.

Eine Beurteilung ist ferner nicht einfach, weil es sich um eine sehr breite Skala von Phänomenen handelt. Sie reicht von den extremen Children of God, die keinen Kontakt mehr mit der Welt wollen, nicht mehr arbeiten und nichts anderes lesen dürfen als die Bibel, aber diese nur in der King James Version, bis zu Delegierten einer Jugend-Verbandstagung im katholischen Bereich unseres Landes, die eine Eucharistiefeier als das Beeindruckendste ansahen.

Die versuchte Deutung wird nochmals schwierig, weil die Frage nach dem kulturellen Hintergrund gestellt werden muß; wieweit unterscheidet sich das, was in USA geschieht, von Beobachtungen bei uns, und zwar in seinem Stellenwert — einfach, weil der Hintergrund ein anderer ist; weil es dort eine Situation gibt, die bei uns so nicht existiert²⁸, die aber selbstverständlich auch die Stellung der neuen Aufbrüche zu den institutionellen Kirchen beeinflußt.

Auch der kulturelle Zusammenhang zwischen Jesusbewegung und Umwelt kann nicht so deutlich überlegt werden wie es eigentlich ratsam wäre. Die Frage ist ja: mit welchem kulturellen Milieu hängt die Jesus-Bewegung zusammen, wovon setzt sie sich ab? Zweifellos gibt es das Bekehrungserlebnis im „Einst-Jetzt-Schema“; aber im Gegensatz zur frühen Kirche gehört zu dem Einst, von dem man sich abwendet, auch immer wieder die Kirchenmitgliedschaft. Und es wäre eben zu fragen: hat sich nicht die frühe Kirche sehr bald, schon zum Teil im Neuen Testament,

²⁸ Bei uns gibt es kein „WASP-Establishment“ [von W(hite) — A(nglo-Saxon) — S(outhern) — P(rotestant)], also die rassisch, sozial und denominationell profilierte Führungsschicht, die „weiß“, „südlich“, „angelsächsisch“ und „protestantisch“ zu ihren „Notae“ zählt. Bei uns gibt es überhaupt nicht jene merkwürdige Identität von sozialem Status und kirchlicher Denomination, von dem eigentlich nur die katholische Kirche eine ernsthafte Ausnahme macht.

auf ihre kulturelle Umwelt hin orientiert, um ihr das Evangelium zu bringen? Wohin orientieren sich die Jesus people? Eher auf eine Subkultur hin? Welche Folgen hat das, in bezug auf Generationsspannung, Breitenwirkung? Wird Jesus hier zur Form des Protestes? Und wenn die jungen Leute älter werden? Werden sie den Jesus der Subkultur mitnehmen?

Mit diesem Vorbehalt seien die folgenden Bewertungen zur Diskussion gestellt. Dabei sprechen wir hier hauptsächlich von den deutlichsten Beispielen, von enthusiastischen Phänomenen wie etwa dem Jesus movement.

1. Die neuen religiösen Tendenzen sind ein Signal echter Not und teilweise wirklich ein erneuernder Aufbruch: das ist ein Positivum.

2. Die neuen religiösen Tendenzen nehmen die Dogmen von Menschwerdung, Auferstehung und Parusie wirklich ernst und interpretieren sie nicht weg: das ist ein Positivum.

3. Die neuen religiösen Tendenzen sind teilweise einfach das Zurückschwingen des Pendels, die Antithese zum (enttäuschten oder zurückgewiesenen) weltlichen Interesse: das ist ein Negativum.

4. Die neuen religiösen Tendenzen vernachlässigen oder lehnen überwiegend ab: a) einige geistige Erträge einer gläubigen Auseinandersetzung mit der Industrielwelt, folglich manches Gültige aus Theologie und Exegese; b) gesellschaftliche Verantwortung aus dem Glauben; c) die Notwendigkeit des Institutionellen (Kirche).

5. Die neuen religiösen Tendenzen neigen anscheinend teilweise a) zu einem elitären Bewußtsein von Auserwählten; b) einer unverantwortlichen Vereinfachung des Glaubens auf ein paar intensiv erlebte, aber subjektiv reduzierte Grundauffassungen; c) zu einer Verachtung der Auseinandersetzung mit Problemen; d) zu einer subjektiv-erbaulichen Bibelauslegung, die irgendwo wieder in Rationalismus umschlagen dürfte, sobald auch dieser Weg Enttäuschungen nicht erspart; e) zu einer spirituellen Kurzatmigkeit, von der es fraglich ist, ob sie nach Vergehen der ersten Begeisterung imstande sein wird, Gottesbezug und Gebet sowie Brüderlichkeit durchzuhalten²⁰.

6. Die neuen religiösen Tendenzen scheinen aber einen echten Kern zu enthalten. Darauf läßt weniger ihre schnelle Verbreitung schließen

²⁰ Kritische Analysen bieten: D. Guder, Die Jesus People begegnen der Kirche, in: EvKomm 5 (1972) 24–27; S. Daecke, Für und Wider die Jesus People Bewegung, a. a. O. 5 (1952) 155–58; R. Enroth — E. E. Ericson — C. B. Peters, The Jesus People, New York 1972 (?) und G. Adler (s. o., Anm. 12).

als vielmehr die erstaunlichen Auswirkungen in der Lebensführung ihrer Anhänger.

7. Die neuen religiösen Tendenzen zeigen sich in vielfach gestufter Form, doch scheinen ihnen die erwähnten Merkmale jeweils in verschiedener Abstufung vielfach gemeinsam zu sein.

8. Legt man nun aber den knapp skizzierten Maßstab für das Verständnis des Menschen an, den wir oben (III., 1.) skizziert haben, müssen wir zusammenfassend kritisch feststellen:

Die Kirche wird weder in ihrer Sichtbarkeit noch in ihrem missionarisch-solidarischen Auftrag bejaht, sondern es wird eine eher unorganisierte Sektenhaltung praktiziert. Die Welt wird gemieden oder abgelehnt. Der Weltauftrag wird aus seiner dialektischen Verspannung mit der „Senkrechten“ gelöst und hintangestellt. Die Eschatologie trägt chiliastische Züge samt einer stark ausgeprägten Naherwartung.

9. Den neuen religiösen Tendenzen wird jedoch nicht gerecht, wer sie nur beurteilt als Mode oder als mögliche Verbündete gegen irgend etwas. Sie sind sowohl Anfrage als auch Chance und Gefahr zugleich.

10. Es darf nicht verkannt werden, daß die Haltung, die hier als neue religiöse Aufbrüche gekennzeichnet ist und die man auch als gestufte Skala einer Suche nach einer neuen Innerlichkeit bezeichnen könnte, zur Zeit keineswegs die vorherrschende ist. Die sozial- und gesellschaftskritisch engagierte, Bibel, Dogma und Gebet gegenüber distanziert-kühle Variante von „Christlichkeit“ zeigt sich demgegenüber als sehr weit verbreitet³⁰.

V. Aufgaben für die Christen in der Kirche

1. Die neuen Aufbrüche sind für die Christen in der Kirche ein Ansporn, die Wirklichkeit (die „Zeichen der Zeit“, GdSp 11) umfassend zu verstehen und allen einseitigen Deutungen abzusagen. Dazu regt auch die Tatsache an, daß die Jesus people in keine der gewohnten („linken“ oder „rechten“) Schablonen hineinpassen³¹.

2. Die neuen Aufbrüche außerhalb der Kirche ermutigen die Bestrebungen in der Kirche, nach einer neuen spirituellen Vertiefung Aus-

³⁰ Vgl. sehr deutlich die Umfragen zur Synode: G. Schmidtchen (Hrsg.) Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972.

³¹ In einigen ihrer Lebensformen, ihrer Abneigung gegen alles Institutionelle, ihrem äußeren Auftreten sind die Jesus People „links“, in ihrer Theologie jedoch eindeutig „rechts“-konservativ.

schau zu halten. Solches Bemühen ist bereits vielerorts sichtbar. Es ist an der Zeit, daß diejenigen, die sich um ein Verstehen und Bestehen der Gegenwart bemühen, die Bemühung um Frömmigkeit und Gebet nicht jenen Gestrigen überlassen, die ein Stehen in der Gegenwart für überflüssig halten und die für sich beanspruchen, als einzige die Spiritualität zu retten, sie aber nicht wirklich ins Heute und Morgen vermitteln können. Hier haben die neuen Aufbrüche auch in die Kirche hinein positiv gewirkt.

3. Die neuen Aufbrüche rücken für die Kirchen ihren Auftrag neu in den Blick, auf die Weise der dringlichen und doch dienenden Einladung das Evangelium in der Gesellschaft gegenwärtig zu halten. Sie geben den Zaghafte unter den Christen den Mut, von Jesus nicht nur in verschämtem Flüsterton zu reden.

4. Insofern diese Tendenzen augenfällig machen, daß die Sehnsucht nach dem ganz Anderen nicht ausgestorben und daß Jesus (und Gott) nicht „tot“ sind, ermutigen sie die Kirchenchristen, in dem neuen und unwiderstehlichen Pluralismus nicht zu resignieren und vielmehr zu sehen, daß der nicht-selbstverständlich gewordene Glaube mehr Gefährdungen, aber auch mehr Chancen kennt, bewußter und echter zu werden, und überdies als das Wunder der Gnade auch erfahren werden kann, da er nicht mehr selbstverständlich ist.

5. Die neuen religiösen Aufbrüche sind eine Anfrage, aber auch Ansporn für die Christen in den Kirchen, ihren Glauben nicht bloß auf die intellektuelle, rationale und verstandesbetonte Weise zu leben, sondern auch Begeisterung und Fest lebendiger werden zu lassen; denn solches Offenhalten des Menschen für das Nichtrationale gehört zweifellos zu den wichtigen Aufgaben gerade in unserer Gesellschaft. Nur hat die Kirche den Auftrag, Phantasie und Fest, Symbolik und Innerlichkeit nicht auf Kosten und nicht gegen den kritischen Verstand und nicht gegen das Engagement in den Problemen der gegenwärtigen Welt zu betonen, wie dies in dem problemfeindlichen, anti-intellektualistischen Stil der Jesus People und verwandter neuer Formen der Innerlichkeitssuche zu oft der Fall ist. Wahrscheinlich kann es auch nur einer differenzierten, gleichzeitig institutionell geformten Kirche gelingen, beides in einer lebendigen Polartät zu halten.

6. Die neuen Aufbrüche sind nicht denkbar ohne die Kirchen. Die Kirchen wären zwar denkbar ohne die neuen religiösen Aufbrüche. Aber auch sie können von ihnen gar manches lernen. So sind die neuen religiösen Phänomene Bestätigung und Kritik an den Kirchen. Und für die Christen in den Kirchen können sie zum Anreiz werden, den eigenen Auftrag besser zu sehen, die Fehler der jungen Bewegung zu vermeiden und sich an ihrer Spontaneität zu erfreuen, das Phänomen also auf sich wirken zu lassen,

ohne es nachzuahmen. In diesem Zusammenhang darf wohl an eine Stelle des Neuen Testaments erinnert werden. „Da sprach Johannes zu ihm: Meister, wir haben einen gesehen, der trieb mit Benutzung deines Namens böse Geister aus, gehört aber nicht zu uns. Wir wollten es ihm wehren, weil er nicht zu unserer Gemeinschaft gehört. Jesus erwiderte ihm: Wehret es ihm nicht! Denn wenn einer mit Verwendung meines Namens Macht-taten wirkt, wird er es nicht so leicht fertigbringen, feindlich gegen mich zu reden. Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9, 38—41).

7. Die Kirche muß selbstlos genug sein, auch kirchenfremde religiöse Aufbrüche mit zu ermöglichen. Denn so kirchenfremd die Jesusbewegung ist: ohne die Kirchen hätte es sie nicht geben können. Also trägt und ermöglicht die Kirche selbst die Bewegungen und Tendenzen einer außer-kirchlichen Religiosität. So wenig letztere theologisch als gleichwertig mit einer kirchlichen Frömmigkeit angesehen werden kann, so wenig sollte es für die Kirchen heißen: entweder bei uns, oder nirgends. Gerade an solcher Mitermöglichung dessen, was an Religiosität wahrscheinlich nie voll zur Kirche finden wird, und an der Bejahung solcher Mitermöglichung wird sich zeigen können, daß die Sendung der Kirche ein wirklicher Dienst ist daran, daß unter den Menschen Christus gesucht werde.

8. Aber gerade diese Erkenntnis darf den katholischen Christen in ein kritisches, aber eben auch präzise positives Engagement in seiner Kirche verweisen: darf er doch angesichts der Situation, wie sie auch durch die neuen religiösen Aufbrüche geschaffen wird, erfahren, wie kostbar ihm seine Kirche sein kann³². Denn sie ist die Gemeinde Jesu und seiner Botschaft in jener einzigartigen Kontinuität bis hin zu den Ursprüngen. Und sie ist es in jenem Reichtum der Tradition und in jener Entschlossenheit zum Heute, das ein Ja zur technologischen Welt im Konzil sprach, ohne diese Welt blind zu idealisieren; die Kirche, die seit Jahrhunderten an Sinn, Notwendigkeit und Würde des Denkens festhält, ohne ihm das Mysterium zu opfern; die das Gemüt und die Archetypen in ihr Leben hineinläßt, ohne das Rationale darüber zu vergessen; die im Mittelalter Scholastik und Mystik in sich barg, und die morgen weit genug sein kann (und vielleicht kann nur sie es), daß es in ihr die neue Rationalität und den neuen Enthusiasmus geben kann — aber auch die Gestalt dieser Kirche wird nicht von selbst, und sie ist auch uns aufgegeben. So wird denn am Schluß die Frage nach den neuen religiösen Aufbrüchen zur Frage nach uns selbst.

³² Zur Berechtigung „elitären Denkens“ ist mutatis mutandis zu unterstreichen, was K. R a h n e r, zum elitären Theismus sagt: SchrTh IX, 190—195; solch (nicht sozial gemeintes!) „elitäres“ Denken ist die Voraussetzung dessen, was man missionarische Mentalität und, ganz allgemein, Identität in der eigenen Überzeugung nennt.

Erlösung als Ermöglichung von Emanzipation?

Nachdem die Dissertation von Hans Kessler: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Düsseldorf 1971² im Patmosverlag innerhalb kurzer Zeit ihre zweite Auflage erfahren hat, bringt der gleiche Verlag ein weiteres Buch dieses Autors mit soteriologischem Inhalt heraus: Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972. Wie schon die Dissertation Kesslers in dieser Zeitschrift durch R. Haubst: Satisfaktionslehre einst und heute (TrThZ 80 1971, S. 88–109) eine eingehende Besprechung erhalten hat, so scheint es auch jetzt angebracht zu sein, das zweite Buch Kesslers einer genauen Prüfung zu unterziehen; denn hier sind die Intentionen des ersten Werkes noch deutlicher zu spüren. Nur glaube ich nicht, daß mit Kessler, dessen Art, Theologie zu betreiben, für einen größeren Teil der jüngeren Theologengeneration bezeichnend ist, eine neue bahnbrechende Theologie einsetzt. Im Gegenteil: Wert und Grenzen dieser theologischen Strömung können gerade an Kesslers Buch deutlich gemacht werden.

I

Im ersten Teil faßt Kessler seine Dissertation in Form eines Vortrages zusammen (11–40). Dazu sei auf die erwähnte Besprechung von Haubst verwiesen. Bezeichnend scheint mir, daß Kessler die Teile seiner Dissertation, in der er sich mit der Opfertheologie des Hebräerbriefes befaßt, nicht wiederholt. Sollte Kessler gespürt haben, daß der Hebräerbrief sich mit seiner Deutung des Todes Jesu nur schwer vereinen läßt?

Zu Beginn des zweiten Teiles beschäftigt er sich mit den beiden wichtigsten traditionellen Erlösungslehren. Er beschreibt die inkarnatorische Soterologie, die ihren Ansatz bei der Menschwerdung nimmt (44–49), und die staurozentrische Soteriologie, die vom Kreuz ausgeht (49–54). Dann geht er auf die Problematik beider ein. Sie fixieren entweder den Anfang oder das Ende und abstrahieren vom konkreten Geschehen Jesus von Nazareth. Darüber hinaus ist bei beiden Erklärungsversuchen die Erlösung grundsätzlich und objektiv schon geschehen. Sie wird zur Konserve und verliert jeden Bezug zur Gegenwart (54–60.) Demgegenüber versucht Kessler, von der neuen befreienden Praxis Jesu auszugehen, die in dem „Initiativ- und Aktivwerden zugunsten des anderen“ (73) besteht (61–74). Jesus konnte aber nur diese Praxis haben, weil er eine neue Erfahrung des erlösenden Gottes besaß. Er wußte sich ganz angenommen von Gott und vermittelte denen, die zu seiner Praxis bereit sind, die gleiche Gotteserfahrung als Erfahrung von Rechtfertigung und Gnade (74–95). Zum Schluß zeigt Kessler die Emanzipation zur wahren Humanität

als allgemein erkannte Aufgabe der Neuzeit (95—102). In Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie (J. Habermas, H. Marcuse, Th. W. Ardorno) deckt er die Aporetik dieses emanzipatorischen Interesses auf (102—108): Wer setzt das Maß der Menschlichkeit, zu der befreit werden soll? „Welcher Mensch soll Maßstab sein?“ (108) Für Kessler kann es nur Jesus mit seiner neuen Praxis sein. Diese aber gründet in der neuen Gotteserfahrung, in der Erfahrung, daß mich Gott erlösend annimmt. Die so verstandene Erlösung ermöglicht erst die Emanzipation (109—130).

II.

Als mögliche Hinführung zu Christus scheint mir dieses Konzept brauchbar. Schon in den ältesten Schichten des NT wird das „Für-uns-Sein“ Jesu betont. Will ich jemand zu Jesu führen, dann muß ich ihm zeigen, wie dieser Jesus für ihn heute und jetzt da ist. Dort, wo der Mensch heute die Grenzen seiner Existenz und seines Einsatzes erfährt, wo sich ihm heute die Sinnfrage seines Lebens und Handelns stellt, muß man ihm die Bedeutung Jesu aufzeigen. Seit langem besteht darüber Konsens, daß die Grenzerfahrung heute weitgehend nicht mehr in einem Sünden- und Schuldbewußtsein angesiedelt ist. Die Frage nach dem gnädigen Gott bewegt heute nur noch wenige Menschen. Es wäre bestimmt ein falscher Weg, wollte man den Menschen des 20. Jahrhunderts erst Sündenbewußtsein einimpfen, ihn „madig“ machen, bevor man zu ihm von Jesus spricht. Die Hinführung zu Jesus wird heute kaum mehr über die Erfahrung der Sünde gehen. Genauso unbestritten ist die Tatsache, daß weite Teile der jungen Generation sich nirgends so sehr angesprochen fühlen wie im Aufruf zur Emanzipation. Will ich dieser Generation Jesus bedeutsam machen, dann muß ich zeigen, wie er in diesem Streben nach Emanzipation für uns da ist. Diese Aufgabe erfüllt das Buch von Kessler.

III.

Dennoch ist grundsätzliche Kritik an der Arbeit Kesslers anzumelden. Wir übergehen die Details in der Beweisführung. Hier ließe sich manch Kritisches sagen, etwa zu dem Satz: „Mit nie erlahmender Energie haben die griechischen Theologen die volle persönliche Gottheit Christi verfochten und ihr die volle Menschheit Jesu geopfert...“ (48). Wir müssen uns aber auf eine Kritik der Grundkonzeption Kesslers beschränken.

1. Kann ich die Verkündigung auf das einengen, was heutige Menschen zu Christus führt? Darf ich, weil der moderne Mensch fast kein Schuldbewußtsein mehr hat, von Sünde und Erlösung von Sünde schweigen? Muß sich Jesus in diesem Punkte „vor dem Tribunal aufklärerisch kritischer, emanzipatorischer Vernunft“ verantworten (114). So sehr man bei der Hinführung zu Jesus von dem heutigen Erfahrungsbereich und Verstehenshorizont ausgehen muß, so muß der, der zu Jesus gekommen ist, sich und seinen Verstehenshorizont im-

mer neu in Frage stellen lassen. Nur so ist Jesus für ihn der, den die Urgemeinde Kyrios nannte. Wenn die Verkündigung nicht mehr den heutigen Erfahrungs- und Verstehenshorizont in Frage stellen darf, verliert sie auch kritische Funktion. Es ist ja zu fragen, ob das Fehlen von Schuld im modernen Bewußtsein nicht das Ergebnis einer Verdrängung ist. Christliche Verkündigung könnte unter anderem dann die Aufgabe haben, dieser Verdrängung entgegenzuwirken. Sie müßte sich gegen die heutige Identifikation von Zwangszusammenhang und Schuldzusammenhang wenden (74). Schuld wird man nur mit dem Aufweis ihrer Befreiung aus der Verdrängung heben können. Nur, wenn ich von der Möglichkeit der Erlösung von Schuld weiß, wird mein Bewußtsein sich der Schuld stellen. So würde die Verkündigung von der Erlösung heute eine neue befreiende Funktion erhalten.

2. Doch bis jetzt sprachen wir in Form einer Hypothese. Gehört zur christlichen Verkündigung wirklich die Rede von der Erlösung von Schuld? Oder kann man Erlösung reduzieren auf die Annahme Gottes, in der ich mich von Gott geliebt weiß, um andere zu lieben? Daß Paulus in seiner Rechtfertigungslehre Erlösung als Befreiung von Schuld versteht, kann nicht geleugnet werden. Mit dieser Auffassung steht er in einer breiten Tradition. Aber welche Bedeutsamkeit hat die Theologie des Apostels und das Kerygma der Urgemeinde? Kesslers Antwort ist eindeutig: „Allein dieses historisch greifbare, irdische Wirken Jesu von Nazareth vermag aber das zu erschließen, was sich in Jesus wirklich ereignet hat und was christlich ‚Erlösung‘ bedeutet“ (61). Hier wird etwas artikuliert, was einer Strömung in der Theologie unserer Tage entspricht. Vom „allein des Kerygmas“ kehrt man zurück zum „allein des historischen Jesus“. Ist die Überwindung der Bultmannschen Engführung auf das Kerygma durch die Theologie der Neuen Frage (E. Käsemann, G. Ebeling, E. Fuchs, G. Bornkamm, J. M. Robinson) verständlich, so stellt der Versuch, den historischen Jesus allein für „christlich“ zu erklären, ein Rückfall in die liberale Leben-Jesu-Forschung unter Absehen aller hermeneutischen Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts dar: Wer etwas allein für bedeutsam hält, was nicht in der Absicht der Quellen liegt, mißbraucht diese. Die Bücher des NT wollen nicht in erster Linie objektive Berichte geben über das, was historisch greifbar im Wirken Jesu war. Wer dennoch dieses historisch Greifbare allein für bedeutsam hält, mißbraucht das NT. Was christliche Erlösung heißt, kann ich nicht allein aus dem erheben, was sich heute noch am Wirken Jesu als historisch greifbar ausmachen läßt.

3. Geht man aber einmal vom historischen Jesus und seinem Wirken aus, dann darf man, wie Kessler mit Recht vermerkt, nicht „gegenwärtige Wunschvorstellungen, seien sie privater oder gesellschaftlicher Art an ihn (Jesus) herantragen“ (61). Ohne diese Wunschvorstellungen wird man bei der Suche nach dem historisch Greifbaren eher von der Predigt Jesu vom Reiche Gottes als von seiner Praxis der Solidarität ausgehen müssen. Die Verkündigung vom Reiche Gottes, von der Kessler nur nebenbei schreibt, war die Ursache von Jesu Solidarität mit anderen und nicht umgekehrt. Mit der Predigt von der Ankunft des Reiches Gottes ist eng verbunden die Aufforderung zur Metanoia. Diese ist

im Munde Jesu gewiß mehr als nur eine vage „kritische Selbstbesinnung“ (69). Sie ist die notwendige Antwort auf die Ankunft des Reiches Gottes in Jesus. Dieses stellt nämlich mich und mein vergangenes Verhalten völlig in Frage, worauf ich nur mit Metanoia, Umkehr antworten kann. Nur so lassen sich auch die Gerichtssprüche, die gewiß jesuanisch sind, in Jesu Wirken integrieren. Kessler erwähnt diese nur am Rande und scheint ihre Echtheit zu bezweifeln (93). Die Verkündigung vom Reiche Gottes enthält zugleich auch die Überwindung von dem, was die traditionelle Sprache Sünde nennt. Die Nähe des Reiches Gottes ist nach Jesus auch die Nähe des verzeihenden Gottes. Das Kommen des Reiches Gottes stellt mich nicht nur in Frage, zeigt mir nicht nur meine Schuld, sondern bringt mir zugleich Verzeihung. So gehört in die Predigt und das Wirken Jesu auch die Befreiung von Schuld.

4. Eine letzte Frage knüpft sich an den Begriff der Gotteserfahrung. Kessler liebt den schillernden Begriff der Erfahrung. Er fügt ihn ja mit Ausrufungszeichen in ein Zitat von Bultmann ein (90 Anm. 43 a). Für Kessler gründet die neue Gotteserfahrung Jesu in seiner Transsubjektivität. Das heißt, nur in der Praxis der Solidarität mit anderen erfährt Jesus neu Gott und diese neue Gotteserfahrung wiederum ermöglicht seine neue Praxis. Für Kessler bleibt diese Gotteserfahrung eindeutig Geschenk Gottes, und insofern wirkt Gott selbst in Jesus (5; 92). Die Frage erhebt sich aber, ob diese Gotteserfahrung Jesu für Kessler etwas geschichtlich Einmaliges ist; mit anderen Worten, ob sie in der unüberbietbaren geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes in ihm gründet oder ob sie sich, wenn auch in abgeschwächter Form, überall dort ereignet, wo man die neue befreiende Praxis Jesu übernimmt. Besteht zwischen unserer und Jesu Gotteserfahrung ein qualitativer oder nur quantitativer Unterschied? Letzteres legt die Bemerkung Kesslers nahe, daß diese Gotteserfahrung Jesu ebenfalls sonst, wenn auch nicht in gleicher Ungetrübtheit geschehe. Wird hier nicht das geschichtlich Einmalige der Offenbarung Gottes in Jesus, wie es im Mittelpunkt des urchristlichen Kerygmas steht, relativiert? Liegt darin vielleicht auch der Grund, warum Kessler die Inkarnationsaussagen (Praeexistenzaussagen werden nicht erwähnt) als Randaussagen des NT herunterspielt (56—58)? Ist die Gotteserfahrung Jesu grundsätzlich wiederholbar, dann ist die Erlösung nie abgeschlossen. Ist sie aber unwiederholbar, dann stimmt auch das „Einfürallemal“ der Erlösung wie es der Hebräerbrief sieht. Auch hier sei auf die Verwandtschaft mit der liberalen Theologie hingewiesen. Was Kessler mehr negativ die Ungetrübtheit der Gotteserfahrung Jesu nennt, ist für A. Harnack die Klarheit der christlichen Religion vom Vater-Gott, die Jesus als erster brachte, wenn sie auch schon dumpf von anderen Religionen erahnt wurde (Das Wesen des Christentums, München-Hamburg 1964, 19; 49—53).

So sehr die Absicht Kesslers, einer kritischen Generation Jesus und seine Praxis bedeutsam zu machen, anzuerkennen ist, so sehr scheint er mir doch der Versuchung zu erliegen, „gegenwärtige Wunschvorstellungen, seien sie privater oder gesellschaftlicher Art“, an Jesus heranzutragen.

Prof. Dr. Bardo Weiß, Mainz

Der Magnus Cancellarius einer kirchlichen Hochschule

Die Rechtsstellung des *Magnus Cancellarius* (= MC) wurde durch das neue kirchliche Hochschulrecht grundlegend geändert. Am 20. Mai 1968 hat die Kurienkongregation für das katholische Bildungswesen Normen erlassen, durch welche die Bestimmungen der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* (= DscD) vom 24. Mai 1931¹ über die kirchlichen akademischen Studien revidiert werden². Die *Normae quaedam* (= NQ) sind ein kirchliches Hochschulrahmengesetz, das vorläufigen Charakter hat. Sie dienen der zeitgemäßen Fortbildung des kirchlichen Hochschulrechts, indem sie die von DscD gezogenen Grenzen entsprechend dem Auftrag des Vaticanum II öffnen und die Anpassung der Statuten der einzelnen Hochschulen an die Erfordernisse des Hochschulbereichs in den einzelnen Ländern ermöglichen. Durch die NQ sind die Bestimmungen von DscD und der dazu ergangenen Ausführungsbestimmungen (= Ord)³ weitgehend aufgehoben oder abgeändert. Art. 13 § 1, 14 § 1, 17, 21 Ziff. 5, 22 DscD, die Bestimmungen über den MC enthalten, sind durch Nr. 3 NQ ersetzt. Die NQ gelten wie DscD für die Universitäten und Fakultäten, deren Aufgabengebiet die theologischen und theologieverbundenen Wissenschaften sind. In den für die Reform des kirchlichen Hochschulrechts richtungsweisenden Grundentscheidungen sind sie jedoch für alle kirchlichen Universitäten und Fakultäten maßgebend und verbindlich. Soweit diese Hochschulen einen MC haben, ist Nr. 3 NQ entsprechend anzuwenden.

I.

Dem Hochschulrecht des CIC ist die Rechtsfigur des *Magnus Cancellarius* unbekannt (vgl. cc. 1375—1382 CIC). Durch DscD war der MC verpflichtend nur vorgesehen für solche Universitäten und Fakultäten, die den sogenannten kirch-

¹ Pius XI., Const. Ap. *Deus scientiarum Dominus* vom 24. 5. 1931: AAS 23, 1931, 241—262; X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post CIC editae* I, Roma 1967, 1272—1281 Nr. 1030.

² SC InstCath., *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam Deus scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam* (Prot. 113/66/68; Separatdruck der Vatikanischen Druckerei 1968) wurden weder in den AAS noch in L'Osservatore Romano publiziert; sie sind abgedruckt: AfkKR 137, 1968, 158—177; Seminarium 20, 1968, 765—787. Siehe dazu den Kommentar von H. Schmitz: Nachkonziliare Dokumentation Bd. 25, Trier 1972. Einen einführenden Überblick über die NQ gibt G. Baldanza, *La missione odierna delle Università e Facoltà di studi ecclesiastici*: Seminarium 20, 1968, 740—764. Zur geschichtlichen Entwicklung des Amtes des MC und zum bisher geltenden Hochschulrecht vgl. F. Claeys-Bouuaert, *Chancelier, IV. d'une Université catholique*: DDC 3, 457—464.

³ SC Stud., *Ordinationes...* vom 12. 6. 1931: AAS 23, 1931, 263—284; Ochoa, *Leges* I 1301—1312 Nr. 1033.

lichen Studien dienen, nicht für Universitäten und Fakultäten, die sich den sogenannten profanen Wissenschaften widmen. Letzteren gegenüber hatte der MC, wenn ein MC wegen einer Fakultät für kirchliche Studien im Verband der betreffenden Universität ernannt war, nur ein allgemeines Aufsichtsrecht. Nach DscD Art. 13 § 1 und Art. 17 gehörte der MC zu den akademischen Autoritäten der Hochschule, und zwar war er vor Rektor und Dekan die erste Autorität. Seine Aufgabe war es, im Namen des Apostolischen Stuhls über alles, was die Leitung der Hochschule und die Studien anlangte, Aufsicht zu führen (Art. 14 DscD). Er hatte die kirchliche Sendung (*missio canonica*) zu erteilen (Art. 21 Ziff. 5 DscD) und sie gegebenenfalls zu entziehen (Art. 22 DscD). In Art. 5 Ord waren die Rechte und Pflichten des MC zusammengefaßt: Der MC 1. schützt die rechte Lehre; 2. sorgt dafür, daß die Vorschriften des Apostolischen Stuhls treu beobachtet werden; 3. schlägt der Studienkongregation die Namen derjenigen vor, die für das Amt des Rektors oder Präses als geeignet gelten, oder erbittet von ihr die Bestätigung dessen, der als Rektor oder Präses gemäß Art. 16 DscD von anderen ernannt ist; 4. nimmt das Glaubensbekenntnis des Rektors oder Präses nach der vom Apostolischen Stuhl approbierten Formel gemäß c. 1406 § 1 n. 8 CIC und dem Dekret des Heiligen Offiziums vom 22. März 1918 entgegen; 5. verleiht den rechtmäßig ernannten Professoren die kanonische Sendung und kann ihnen diese Sendung nach Art. 22 DscD entziehen; 6. führt von Rechts wegen den Vorsitz bei den in Art. 46 § 1 n. 2 und § 2 DscD genannten Prüfungen zur Erlangung des Doktorates; 7. unterschreibt an erster Stelle die authentischen Dokumente des Lizentiats und Doktorats oder läßt sie in seinem Namen von einem andern unterschreiben; 8. benachrichtigt die Studienkongregation von wichtigeren Sachen, die die Universität oder Fakultät angehen und legt ihr alle drei Jahre den in Art. 4 Ord genannten Bericht vor⁴

Die NQ zählen den MC nicht mehr zu den akademischen Autoritäten der Hochschule (vgl. Nr. 14, auch Nr. 3). Nach Nr. 3 NQ ist es Aufgabe des MC, Lehre und Disziplin der Kirche zu schützen. Diese Aufgabe hat der MC unter Mitwirkung der akademischen Autoritäten und des Lehrkörpers wahrzunehmen, denen in diesem Bereich ebenfalls eine Verantwortung zukommt. In Anm. 3 zu Nr. 3 NQ ist vermerkt, daß die Verantwortung für den Schutz von Lehre und Disziplin der Kirche auf die akademischen Autoritäten und den Lehrkörper der Hochschule ausgedehnt ist. Damit der MC seine Aufgabe erfüllen kann, muß ihm ein Aufsichtsrecht zustehen, das in den NQ nicht eigens genannt ist. Der MC ist bei Ausübung seines Aufsichtsrechts an die Mitwirkung der akademischen Autoritäten und des Lehrkörpers gebunden. Der MC hat weiterhin das Recht, die *missio canonica* zu erteilen und sie bei Verstößen gegen Lehre und Disziplin der Kirche zu entziehen. Das dabei einzuhaltende Verfahren sollte in den Statuten genau geregelt sein. Die übrigen bisherigen Rechte, insbesondere das Recht, an den Prüfungen und an der Verleihung der akade-

⁴ Vgl. die Übersetzung von S. Mayer, *Neueste Kirchenrechts-Sammlung II*, Freiburg 1954, 443.

mischen Grade mitzuwirken, sind nicht mehr gegeben⁵. Damit ist durch die NQ die Rechtsstellung des MC auf das für die recht verstandene Hochschulautonomie bei Freiheit von Forschung und Lehre allein erträgliche sachgerechte Maß reduziert.

II.

MC ist auch nach der Neuordnung durch die NQ der Ordinarius, von dem die Hochschule von Rechts wegen abhängt, wenn nicht der Apostolische Stuhl ausdrücklich einen anderen zum MC bestellt hat⁶. Dieser Ordinarius ist nicht in jedem Fall mit dem Ortsordinarius identisch. Die hier angesprochene von Rechts wegen bestehende Abhängigkeit bestimmt sich nach dem Träger der Hochschule. Wird die Hochschule von einer Diözese getragen, dann ist der Ordinarius, von dem die Hochschule von Rechts wegen abhängt, mit dem Ortsordinarius identisch. Anders verhält es sich, wenn Träger der Hochschule ein Verband des ordensgeistlichen Bereichs ist. In diesem Fall kommt dem Ordensoberen die aus der Trägerschaft erwachsende Rechtsstellung zu. Bei Hochschulen, die von einer Stiftung getragen werden (Stiftungshochschulen), ist Ordinarius, von dem die Hochschule von Rechts wegen abhängt, der Ordinarius, dem die Stiftung zugeordnet ist. Man muß also unterscheiden zwischen der Rechtsstellung des MC, der Rechtsstellung des Ordinarius, von dem die Hochschule von Rechts wegen abhängt, und der Rechtsstellung des Ortsordinarius.

Die Rechtsstellung des *Ordinarius, von dem die Hochschule von Rechts wegen abhängt*, ist nicht näher bestimmt. Sie läßt sich nicht leicht von der des MC abgrenzen. Aus diesem Grund hatte wohl die Kommission II der Generalversammlung der Delegierten und Sachverständigen, die vom 20. bis 30. November 1967 in Rom tagte⁷, vorgeschlagen, auf den MC zu verzichten und dessen Rechte von dem Ordinarius, von dem die Hochschule kanonisch abhängt, wahrnehmen zu lassen. Dadurch wäre eine gewisse Vereinfachung erzielt worden. Nach dem Entwurf sollte das der zuständigen Kurienkongregation zustehende Aufsichtsrecht von dieser selbst oder — gemäß den Statuten der einzelnen Fakultäten — durch den Ordinarius ausgeübt werden, von dem die Hochschule kanonisch abhängt. Dieser Ordinarius sollte — immer unter Wahrung der Hochschulautonomie — für die Durchführung und Einhaltung der Grundordnung der Hochschule sorgen. Unbeschadet des Rechts des Ortsordinarius sollte er darüber hinaus unter Beachtung der Forschungsfreiheit über die rechte

⁵ Es steht der Hochschule indessen frei, in ihren Statuten dem MC weitere Rechte einzuräumen; vgl. z. B. Statuten der Theologischen Fakultät Trier (in der Fassung vom 22. 7. 1970) Art. 6—7 (Trier 1970, Seite 8—9); Akademische Prüfungsordnung für das Lizentiat § 15 (S. 51), für das Doktorat §§ 16, 18 (S. 60); Habilitationsordnung §§ 7—8 (S. 64).

⁶ Art. 14 § 2 DscD gilt weiter, da diese Bestimmung durch die NQ nicht berührt wird; vgl. NQ Einleitung Abs. 2.

⁷ Vgl. die den NQ beigegebene *Propositio quaestionis* Nr. 4—5.

Lehre wachen. Ihm sollte es obliegen, das Glaubensbekenntnis des Leiters der Hochschule entgegenzunehmen und, soweit die Statuten das nicht der Kurienkongregation vorbehielten, den Dozenten das Nihil obstat zu erteilen⁸. Die Formulierungen des Entwurfs waren sachgerechter als die der Nr. 3 NQ, was die Autonomie der Hochschule, die Forschungsfreiheit und die Rechtsaufsicht anlangt. Außerdem wurde deutlich, daß der MC Hilfsorgan der zuständigen Kurienkongregation ist. Über die Rechte des Ordinarius, von dem die Hochschule kanonisch abhängt, ist auch dem Entwurf nichts zu entnehmen. Aus ihm wie auch aus Art. 14 § 2 DscD geht nicht hervor, daß dieser Ordinarius nicht der Papst ist, selbst wenn die Hochschule vom Apostolischen Stuhl errichtet ist und von ihm das Promotionsrecht erhalten hat (cc. 1376—1377 CIC) und für sie daher päpstliches gesamtkirchliches Hochschulrecht gilt. Die Rechte des Ordinarius, von dem die Hochschule von Rechts wegen abhängt, erwachsen aus der Trägerschaft der Hochschule. Man könnte zwischen rechtlicher und finanzieller Trägerschaft unterscheiden⁹. Mit rechtlicher Trägerschaft sind die aus der Gründung der Hochschule hervorgehenden Rechte angesprochen. Durch die auf die Gründung folgende kanonische Errichtung sind kirchliche Universitäten und Fakultäten aber juristische Personen mit autonomem Satzungsrecht; sie besitzen eigene Organe, durch die sie rechtlich vertreten werden und handeln (vgl. cc. 1376—1377 CIC; Nr. 14—16 NQ). Unter der Voraussetzung, daß bei Gründung der Hochschule nichts anderes vorgesehen wurde, steht dem Träger der Hochschule das Recht zu, die Dozenten, Beamten und Angestellten der Hochschule zu ernennen und abuberufen. Dieses Recht ist durch das Recht des MC eingeschränkt, die notwendige *missio canonica* zu erteilen und zu entziehen. Alle anderen rechtlich notwendigen Regelungen jedoch hat der Träger der Hochschule zu treffen, zum Beispiel die dienstrechtlichen Fragen bezüglich Besoldung und Versorgung und deren Sicherung durch schriftliche Vereinbarung, wie sie nach *MP Ecclesiae Sanctae* I Nr. 3 § 2 abzuschließen ist¹⁰. Die Kompetenzen des MC und des Ordinarius, von dem die Hochschule von Rechts wegen abhängt, ließen sich so abgrenzen, daß dieser für Fragen des dienstrechtlichen Bereichs, der MC für einige genau umschriebene, dem amtsrechtlichen Bereich zugehörnde, d. h. mit dem Dozentenamt zusammenhängende Fra-

⁸ Commissio II De Normis generalibus, Nr. 4: *S. Congregatio pro Institutione Catholica curat ut Statuta fundamentalia plenum suum vigorem exercent, sive per se sive, iuxta singularum Facultatum Statuta, per Praelatum Ordinarium (qui Magnus Cancellarius vocari potest) a quo facultas canonice pendet, servata congrua facultatis academica autonomia. Salvo semper iure Ordinarii loci, Praelatus Ordinarius invigilat etiam doctrinae orthodoxiae, iuxta servata scientificas inquisitionis libertate; professionem fidei, a Praeside per se vel per alium accipit et, nisi statuta id S. Congregationi reservaverint, „nihil obstat“ docentibus dat, qui professionem fidei iuxta statuta coram praeside faciunt.*

⁹ Vgl. die Satzung der Hochschule für Philosophie München (Philosophische Fakultät SJ) § 1: Personen- und Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 1972/73 S. 4.

¹⁰ Vgl. H. Schmitz, Fragen des Inkardinationsrechtes: *Ecclesia et Ius*, Festschrift A. Scheuermann, Paderborn 1968, 137—152, bes. 148—152 und Anm. 50.

gen zuständig ist. Die finanzielle Trägerschaft kann sich nicht in dem Zur-Verfügung-Stellen der zum Betrieb der Hochschule erforderlichen Mittel für Personal- und Sachbedarf erschöpfen. Der Träger muß das Recht haben, zumindest im Sinn einer Rechtsaufsicht den Haushaltsplan der Hochschule zu genehmigen und über die Verwendung der Mittel Rechenschaft zu verlangen.

Die Rechtsstellung des *Ortsordinarius* war nach bisherigem Recht nicht festgelegt. In Nr. 3 NQ ist sie durch Verweis auf cc. 1381—1382 CIC näher bestimmt. Die beiden Kanones befassen sich mit der kirchlichen Aufsicht über alle Schulen, sind jedoch im Blick auf das Elementar- und Sekundarschulwesen formuliert. Sie können daher nicht ohne weiteres auf die besonders gelagerten Verhältnisse der Hochschulen angewandt werden. Der *Ortsordinarius* hat auch gegenüber einer Fakultät das Aufsichtsrecht über Glaube und Sitten (c. 1381, § 1—2 CIC). Nach c. 1381 § 3 CIC steht ihm das Recht zu, die Dozenten zu approbieren. Unter Approbation kann jedoch nicht die Erteilung der *missio canonica* verstanden werden, da diese dem MC zukommt. Die Zuerkennung der Lehrbefähigung obliegt den akademischen Gremien, die Ernennung dem *Ordinarius*, von dem die Hochschule von Rechts wegen abhängt. Daher kann dem *Ortsordinarius* allenfalls das Recht zukommen, Bedenken gegen die Ernennung eines Dozenten wegen dessen Lehre oder Lebenswandels vorzubringen. Bei Verstoß gegen Glaube und Sitte hat er das Recht, die Abberufung des Dozenten zu fordern. Entsprechendes gilt gegebenenfalls für die Lehrbücher (c. 1381 § 3 CIC). Zur Ausübung der Hochschulaufsicht in den genannten Grenzen steht dem *Ortsordinarius* ein Visitationsrecht zu (c. 1382 CIC).

Prof. Dr. Heribert Schmitz, München

Wanke, Gunther: Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift. (BZAW 122). — Berlin: W. de Gruyter. 1971. 156 S. Lw. 42,— DM.

Diese Erlanger Habilitationsschrift untersucht eine Hypothese, die sich in allen Auseinandersetzungen um die literarischen Probleme des Buches Jeremia im wesentlichen unverändert gehalten hat, daß nämlich die Fremdbenachrichtungen des Buches das Werk eines einzigen Verfassers sind, hinter dem man mit mehr oder weniger Gewißheit Baruch vermutet, und daß man deshalb von einer sogenannten Baruchschrift sprechen kann.

Nach einer gründlichen Textanalyse der fraglichen Abschnitte aus dem Jeremiabuch kommt W. im ersten Hauptteil seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die Fremdbenachrichtungen des Jeremiabuches nicht als das einheitliche Werk eines einzigen Verfassers mit einer das Ganze bestimmenden Grundabsicht verstanden werden dürfen. Es liegen vielmehr drei ihrer Entstehung, Struktur und Tendenz nach völlig verschiedene Überlieferungsgebilde vor: 1. Jer 19,1—20,6; 26—29 und 36; 2. Jer 37—44 und 3. Jer 45 und 51,59—64. Am einfachsten liegen die Dinge bei der 2. und 3. Textgruppe. So erweist sich der Grundbestand von Jer 37—44 als das Ergebnis einer bewußten literarischen Gestaltung durch einen Verfasser von hoher dichterischer Begabung. Jer 45 und 51,59—64, die strenggenommen nicht mehr zu den erzählenden Stücken des Jeremiabuches gerechnet werden dürfen, erweisen sich durch die besondere Form ihrer Überschriften und deren enge inhaltliche Verbindung mit dem formal selbständigen Hauptteil als ein eigener kleiner Überlieferungskomplex, dem wahrscheinlich echte Jeremia Worte zugrunde liegen. Wesentlich komplizierter ist der Werdegang der erstgenannten Textgruppe. Auf der ältesten Überlieferungsstufe zeigen wenigstens Jer 26—28 und 36 so viele Gemeinsamkeiten, daß der Schluß, sie seien das Werk einer Hand, schwer zu umgehen ist. Denn Sprache, Aufbau und Absicht der Erzählungen erweisen sich als zusammengehörig. Ähnliches gilt in einem weiteren Überlieferungsstadium für Jer 19,1—20,6; 27—29 und 36, wo eine mit der ihr vorliegenden Überlieferung zwar behutsam umgehende, jedoch von ganz bestimmten Vorstellungen geprägte Bearbeitung angenommen werden muß, die den Erzählungen im wesentlichen ihre heutige Gestalt verlieh. Läßt sich also wenigstens für die ersten Überlieferungsstadien die Hand von Verfassern erkennen, denen diese Kapitel zuzuschreiben sind, so besteht andererseits die Annahme, es handle sich bei diesen Stücken um Einzelerzählungen, nicht völlig zu Unrecht. Die weitgehende Selbständigkeit der Erzählungen ist schließlich die Ursache dafür, daß ihre Überlieferung oft so merkwürdige und verschlungene Wege ging.

Im zweiten Hauptteil seiner Untersuchung faßt W. die Ergebnisse zusammen und zieht daraus entsprechende Konsequenzen. So läßt sich allgemein sagen, daß die Abfassung der Fremdbenachrichtungen im Jeremiabuch als ganze nicht mehr Baruch zugesprochen werden darf. Für Jer 37—44 kommt als Verfasser am ehesten ein Angehöriger aus der Kolonie um Gedalja in Frage. Lediglich bei Jer 26—28 und 36 ließe sich an eine Verfasserschaft des Baruch denken, doch lassen sich dafür ebenso viele positive wie negative Argumente ins Feld führen. Aus der Untersuchung ergeben sich sodann, wie W. weiter ausführt, noch eine Reihe wichtiger Beobachtungen zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte, zur Gattungs- und Formgeschichte, zur Historizität der berichteten Ereignisse und schließlich auch zur Theologie des Buches Jeremia.

W. hat mit seiner Untersuchung einen höchst beachtlichen, wenn auch in manchen Teilen noch recht hypothetischen Beitrag zur Erhellung des Buches Jeremia geleistet. Ein endgültiges Urteil über seine Forschungsergebnisse ist, wie er selbst einräumt, erst dann möglich, wenn auch die übrigen Teile des Jeremiabuches, vor allem die Selbstberichte und die sogenannten deuteronomistischen Reden in der gleichen gründlichen Weise analysiert werden.

E. Haag, Trier

Arias Reyero, Maximino: Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen. Sammlung Horizonte. Neue Reihe Bd. 3. Einsiedeln/Schweiz: Johannes-Verlag. 1971. 306 S. Kart.-lam. 32,— DM.

Über der systematischen Leistung des Thomas von Aquin wurde sein exegetisches Werk bisher weithin vergessen; die wenigen Urteile darüber gehen zudem weit auseinander. Manche sehen in Thomas den Schöpfer der buchstäblichen Exegese; die Bibel sei das

eigentliche Prinzip seiner systematischen Konstruktion; die Summa enthalte eine biblische Theologie. Andere hingegen meinen, bei Thomas sei die Wende von einer biblisch-hellsökonomischen zu einer rein abstrakt-metaphysischen Theologie vollzogen. Welche Bedeutung kommt der thomanischen Exegese nun wirklich zu? Dieser Frage geht die vorliegende, unter der Leitung von J. Ratzinger angefertigte Regensburger Dissertation nach, indem sie das Kernstück der thomanischen Hermeneutik, die Lehre von den Schriftsinnen, untersucht. Zunächst stellt der Verf. die thomanische Theorie der Schriftsinne dar, angefangen von den frühen Äußerungen im Sentenzenkommentar bis hin zu der Synthese in der Summa Theologica. Dann untersucht er an einigen Beispielen, wie Thomas seine exegetischen Prinzipien in der Praxis angewandt hat. Das Ergebnis: Die Exegese des Thomas von Aquin bildet wie die der Väter ein vielfältiges Ganzes, in dem buchstäblicher und geistiger Sinn, Auslegung und theologische Durchdringung wohl unterschieden sind, aber dennoch aufeinander bezogen bleiben (S. 248). Sehr gut arbeitet der Verf. die Denkschemata heraus, die im Hintergrund der Lehre von den Schriftsinnen stehen, und zeigt auf, wie Thomas die traditionelle Lehre in Verbindung setzt mit den Prinzipien der Theologie, nämlich mit der göttlichen Offenbarung und deren geschichtlicher Realisierung in Jesus Christus. Mit wenigen Sätzen geht der Verf. auch auf die Gegenwartsbedeutung der thomanischen Exegese ein und betont, es komme nicht auf die „Kontinuität der exegetischen Methoden mit ihrem entsprechenden philosophischen Hintergrund“ an, sondern vielmehr auf die „Kontinuität der jeweils aktualisierten Glaubensgrundsätze“ (S. 248–249).

Die Untersuchung ist präzise gearbeitet. Hilfreich sind die schematischen Darstellungen. Die kommentierten Thomastexte sind dankenswerterweise im Anhang abgedruckt. Leider fehlen Indices. In den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis finden sich manche Fehler; siehe z. B. die teilweise unverständlichen Anmerkungen S. 153. Der viel zitierte O. González (S. 126, 128, 130, 208 u. ö.) führt den Beinamen de Cardedal, nicht de Cardenal. S. 277 oben muß es statt Abaelardus Augustinus heißen. Läßt sich für die These, daß die Aristoteles-Interpretation des Thomas nicht mit dem historischen Aristotelismus identisch ist, wirklich kein besserer Beleg beibringen als Moltmanns Theologie der Hoffnung (S. 178)?

K. Reinhardt, Trier

Horst, Ulrich: Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie). München–Paderborn–Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1971. 130 S. Kart. 15,— DM.

In einer durchwegs historischen Darstellung wird die Lehre des Robert von Melun (12. Jh.) über den Hellszustand des Alten Testaments in bezug auf das Christentum dargelegt. Ungedruckte Traktate werden laufend, ausführlich und zuverlässig referiert und in Fußnoten im originalen Latein größtenteils wiedergegeben. Im Gegensatz zu Zeitgenossen, wie vor allem Richard von St. Viktor, der für ein „anonymes Christentum“ („etsi non nomine, re tamen Christiani fuerunt“) plädierte, trat Robert für die Andersartigkeit und Selbständigkeit des Alten Bundes ein. Interessanterweise stand für ihn der Literal-sinn der Schrift in einer minderwertigen Stellung gegenüber dem geistigen Sinn. Durch Vergleiche mit anderen Stellungnahmen aus der Zeit bekommt der Leser einen guten Überblick von den früh-scholastischen Auseinandersetzungen zur Gesamtproblematik.

W. J. Hoye, Mainz

Reinhardt, Klaus: Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart. — Paderborn: Schöningh. 1970.

R. untersucht den „dogmatischen Schriftgebrauch“, das heißt die Art und Weise, wie in der Dogmatik nicht nur der Theorie nach, sondern faktisch die Hl. Schrift verwertet worden ist. Er versucht also durch historisches Tatsachenmaterial das Verhältnis von Schrift und Theologie aufzuheilen und von der Wirklichkeit theologischer Systeme her Orientierungen für weitere Arbeit zu gewinnen.

Er hat das Tatsachenmaterial in dreifacher Weise umgrenzt. Erstens beschränkt er sich auf die Christologie, weil sie sachlich im Mittelpunkt der Theologie stehe. Zweitens beschränkt er sich auf die katholische und protestantische Christologie der beiden

letzten Jahrhunderte. Die Aufklärung bot sich als Einstieg, weil in ihr der Gegensatz zwischen Exegese und Dogmatik zum ersten Male mit aller Schärfe aufgebrochen sei. Drittens berücksichtigt Vf. „im allgemeinen nur die Entwicklung innerhalb der deutschen Theologie“ (5). In Deutschland habe man am heftigsten mit den Problemen gerungen, die durch die historische Erforschung des NT aufgeworfen worden sind.

Im sehr ausführlichen ersten und zweiten Hauptteil schreibt R. eine Geschichte des genannten Problems in den letzten beiden Jahrhunderten. Es ist zugleich eine Geschichte der Christologie dieser zwei Jahrhunderte. Durch zusammenfassende Beurteilung versucht er, einzelne Christologie-Ideengeschichtlich zu verbinden und für ein systematisches Ergebnis auszuwerten.

In der zweiten Hälfte seines Werkes (dem dritten und vierten Hauptteil) geht R. dazu über, die im ganzen dargestellte Geschichte des christologischen Schriftgebrauches der letzten beiden Jahrhunderte auf zwei Punkte hin zu befragen, die ihm für die Klärung seines Grundproblems als entscheidend erscheinen. Erstens: Es zeigt sich, daß die verschiedenen Theologen sehr verschiedene Grundmotive für den Aufbau ihrer Christologien bevorzugten. Es genügt nicht, das in global festzustellen. Hier muß eine detaillierte Darstellung Licht werfen auf die Art und Weise der jeweiligen Schriftbenutzung. Zweitens: Entsprechendes gilt, wenn man fragt, welche Schriftstellen denn die Dogmatiker im einzelnen heranziehen, um ihre Thesen zu untermauern. Die Frage nach den hauptsächlichsten biblischen Beweisstellen in der dogmatischen Christologie ist damit ein weiteres Kernthema.

In der Schlußbetrachtung seines Werkes sucht Vf. die geschichtlichen Einsichten, die seine Untersuchung bietet, für eine Besinnung auf Wesen und Struktur des dogmatischen Schriftgebrauches fruchtbar zu machen. Er geht davon aus, daß die Schrift Quelle der dogmatischen Erkenntnis sei, deren Norm und Beweisgrund, und daß sie die dogmatischen Erkenntnisse anschaulich und lebendig machen könne. Vf. beleuchtet sodann die Bedeutung der historisch-kritischen Exegese für die Dogmatik, stellt die Bedeutung der ontologischen Fragestellung und des persönlichen Glaubens des Interpreten heraus und zeigt schließlich die Kirche als den „Ort“ der dogmatischen Schriftauslegung.

Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España. Vol. III. —
Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española. 1972. Kart. 656 S.

Das Institut für die Geschichte der spanischen Theologie an der Päpstlichen Universität in Salamanca hat es sich zum Ziel gesetzt, in Zusammenarbeit mit zahlreichen Gelehrten ein umfassendes Repertorium der spanischen Theologen und ihrer Werke zu erstellen. Hier liegt nun schon der dritte Band vor. Er ist den Theologen und geistlichen Schriftstellern der religiösen Orden im Mittelalter (13.—16. Jahrhundert) gewidmet. Bewundernswert der Fleiß und die Akribie, mit der in diesem Band wie schon in den vorangehenden viele Tausende von Handschriften und Druckwerken gesammelt, gesichtet und durch mehrere Indices erschlossen wurden! Man kann nur wünschen, daß die Leiter des Instituts, U. Domínguez del Val, A. García y García und V. Muñoz Delgado das Unternehmen weiterhin vorantreiben. Für jeden, der sich mit der Geschichte der Theologie befaßt, ist dieses Repertorium ein unentbehrliches Arbeitsinstrument.

K. Reinhardt, Trier

Rotter, Friedrich: Der Gott des Herzens und des Verstandes. (Der Christ in der Welt, R. 3 Bd. 11). — Aschaffenburg: Pattloch. 1971, 97 S.

Vf. will zwei Wege zu Gott hin beschreiben: einen Weg, der dem Streben und Empfinden des menschlichen Herzens entspricht, und einen Weg des Verstandes. Er setzt ein mit einer Beschreibung der menschlichen Existenzsituation. Das menschliche Dasein ist der schicksalhafte Raum zwischen Geburt und Tod. Es ist ausgesetzt dem „Auf und Ab des Gelingens oder Mißlingens“ (9). In seinem Dasein ist der Mensch aufgerufen zur Bewährung in freier Verantwortung. Gezeichnet ist seine Situation von Endlichkeit und Begrenztheit. Das zeigt sich besonders in der Grundsituation seiner „Geworfenheit in das Dasein-müssen“ (12).

Der Mensch will verstehen. Ja er soll auch seine Grundsituation verstehen. Dieser Imperativ geht von der Grundsituation selbst aus, die zugleich eine „innere Situation“ des Menschen ist. Dem Verstehen-Sollen muß ein Verstehen-Können entsprechen, sonst würden wir „in den Irrgarten eines inneren Widerspruches kommen“ (20).

So kann der Mensch transzendieren in Richtung auf seinen Daseinsgrund. Das Denken, das er dabei einsetzt, ist analoges Denken. Solchem Denken gegenüber kann man nicht ausspielen, daß es doch um den „lebendigen Gott“ und nicht um Begriffe gehe. Das denkende Transzendieren ist nämlich in eins verschlungen mit der Urkraft unseres Strebens. Dieses Streben führt zu einem „konkreten“ Wissen in Richtung auf den Daseinsgrund (28).

Wie tendiert das Streben näherhin auf den absoluten Daseinsgrund hin? Zunächst als Streben nach einem letzten Halt (30 ff.), ferner als Streben nach dem Unbegrenzt-Unendlichen (38 ff.), als Streben nach dem Einzig-Notwendigen (46 ff.), als Streben nach dem ganz Einfachen (51 ff.), als Streben nach dem Wandellosen (56 ff.). Solches Streben nach dem Daseinsgrund enthüllt sich als Streben nach einer göttlichen Person. Das zeigt sich im Streben des Menschen nach rein Geistigem (62 ff.), in seinem Suchen nach Wahrheit (73 ff.), in seinem Streben nach dem Guten und der Freude (81 ff.).

Vf. geht im einzelnen so vor, daß er zeigt, wie im Streben ein Transzendieren auf den Transzendenten hin wach wird und wie dabei ein Leitbild (42) von ihm auftaucht, das diesem Streben entspricht. Sodann versucht er jeweils zu zeigen, wie die „Vernunft des Verstandes“ das innere Bild des Strebens vom Transzendenten durchleuchtet und vertieft.

Zusammenfassend sei auf folgende Momente des nicht umfangreichen, aber bedeutamen Werkes hingewiesen. 1. Vf. versucht, den Ursachenbeweis Gottes durch die existenzphilosophische Frage nach dem Daseinsgrund nicht nur dem heutigen Verständnis anzupassen, sondern auch damit der metaphysischen Problematik des Kausalprinzips Rechnung zu tragen. 2. Er betont die Einheit von Erkenntnis Gottes und Erkenntnis des Menschen, insbesondere seiner Grundsituation und seiner Grundbestrebungen. 3. Er begnügt sich nicht mit der Begründung dieser Einheit, sondern zeigt sie in ihrer konkreten Gestalt und ihrer ins einzelne gehenden Bedeutung auf.

R. Weier, Trier

Rüppel, Ernst: Unbekanntes Erkennen. Das Erfassen der Wirklichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. XVIII). — Würzburg: Konrad Triltsch-Verlag. 1971. 78 S.

E. Rüppels kleine Schrift erhebt den Anspruch, „die gesamte menschliche Erkenntnislehre, sei sie nun empiristisch, rationalistisch, kritizistisch, idealistisch oder transzendentalistisch zu überwinden, die heute notwendige Brücke zu den Naturwissenschaften zu schlagen und eine einem breiteren Publikum zugängliche, entmythisierte und annehmbare Philosophie zu schaffen, die wieder den ihr gebührenden Einfluß auf die heutige Menschheit ausüben kann und nicht nur eine einem Eingeweihten zugängliche Geheimwissenschaft bleibt“ (76 f). Der nach dieser Programmvorstellung erwartungsvoll aufhorchende Leser stößt jedoch sehr schnell auf das wahre — bescheidene — Anliegen des Büchleins, das die transzendentalphilosophisch orientierte neuscholastische Erkenntnislehre, die Rüppel als „wahres Zerrbild der thomasischen Erkenntnislehre“ (S. VII) abtut, auf den unverfälschten Thomas zurückführen will. Rüppel analysiert die wichtigsten Thesen dieser als „transzendental“, d. h. nach Rüppel, als „immanentistisch“ pauschalieren E-Lehre und sucht sie durch eine unmittelbare Subjekt-Objekttheorie zu ersetzen, in der das Ding-an-sich und die sinnlichen und geistigen Erkenntnisbilder (species) als erkenntniskritisch problematische Repräsentationsmedien des Gegenstandes keinen Platz mehr finden.

Sinneserkenntnis ist demnach nichts anderes als „der physische Zustand des Sinnes“ (10) und dieser in actu nichts anderes als die „Realisierung einer Potenz“ (10). Das Vermittlungsproblem zwischen Subjekt und Objekt löst sich — wer hätte das seit Epikur, Hume und Lenin nicht gewußt — ganz einfach als „empfangende Kausalität“ (6), in der das Subjekt die Rolle eines „Radioempfängers“ (6) (Lenin: fotografische Platte) spielt, der nur empfängt, selbst aber nicht reagiert („secundum similitudinem“ wird beharrlich als „kausales Einwirken“, S. 12, der Dinge auf die Sinne mißverstanden). Das Ding-an-sich erweist sich entsprechend als Kant'scher „Irrweg“, der den Unterschied von Sein und Schein mit möglicher Sinnes Täuschung und entsprechenden Konsequenzen für die intellektuelle Erkenntnis nahelegt. Demgemäß muß sich J. de Vries, weil er die Problematik des Dinges-an-sich kennt, den Vorwurf des „Agnostizismus“ (12) gefallen lassen. S. 37 bringt das zu erwartende Mißverständnis der Synthesis apriori, die — um in den Immanentismusvorwurf des Verf. zu passen — als „innergeistige Verbindung von har-

monisierenden Begriffen" (37) verstanden wird. Übersehen wird dabei die wahre Aufgabe der Synthesis a priori, die in der Fähigkeit des Geistes besteht, Erkenntnis des Wesens durch Erkenntnis von logischen und metaphysischen Notwendigkeiten in den Dingen auf Grund einer fundamentalen Zuordnung von Sein und Geist zu vollziehen, die als transzendente Bedingung das „Harmonisieren“ von Begriffen überhaupt erst ermöglicht und in actu mitbestimmt. Synthesis a priori ist deshalb — recht verstanden — keine „immanent verlaufende Selbstbespiegelung des Geistes“ (38), sondern erklärt das Zustandekommen von allgemein notwendigen, insofern transempirischer Strukturkenntnis im sinnlich repräsentierten Gegenstand (deshalb funktionales, kein materiales Apriori). Schon bemerkenswerter dagegen sind Rüpells Ausführungen über die vis cognitiva, in denen er aufschlußreiche, noch wenig erschlossene Texte des Thomas von Aquin eingehend interpretiert und den Urteilscharakter der cognitiva zwischen der vis aestimativa und dem intellektuellen Urteil herausarbeitet. Leider fehlt hier die Auseinandersetzung mit J. B. Lotz und J. de Vries (vgl. deren Ausführungen in: Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955).

In der Linie des vom Verf. vertretenen unmittelbaren Realismus steht die Ablehnung der Auffassung, wonach das direkte Objekt des Verstandes die species intelligibilis (species impressa) sei und nicht der Gegenstand selbst. Die species int. spielt konsequenterweise nur noch die Rolle eines medium quo, nicht mehr eines medium in quo oder sub quo. Infolgedessen kann der Verf. den „uneingeschränkten Realismus“ (66) postulieren, ohne jedoch einen Fingerzeig zur Lösung der Wahrheitsproblematik zu geben. Das zeigt sich auch bei der Frage nach der Bedeutung der thomasischen „sensibilia per accidens“, so u. a. für das Sein, das nach dem Verf. ausschließlich auf die „Erfahrung“, auf das „Erlebnis“ (73) der Dinge zurückgeführt wird, also aposteriorisch auf die „Evidenz der Erfassung der Wirklichkeit durch die Sinne“ (73). Demnach enthält das Urteil über die Wirklichkeit keinerlei apriorische Elemente, sondern bestätigt nur die Wahrheit der vorliegenden Erkenntnis. Entsprechend wird die Seinserkenntnis vom Verf. vollständig vom Gegenstand her entwickelt und motiviert. Die Frage, wie von der sinnlichen Präsentation der Dinge einmal die Möglichkeit des Irrtums und zum andern das Sein als überkategoriale Größe her zu verstehen ist, bleibt unbeantwortet. Da gibt Thomas von Aquin schon eher Auskunft: „Obwohl den Dingen der Sinnenwelt Sein zukommt, erfährt der Sinn (non apprehendit) doch nicht das Sein als solches... sondern er erfährt nur die sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien (... sed tantum accidentia sensibilia)“ (In 1 Sent. d. 19, q. 5 a. 1 ad 6). D. h. das reale Sein und ähnlich die Substanz, Kausalität u. a. werden in der sinnlichen Erkenntnis nicht vorgefunden, sind deshalb auch nicht unproblematisch vorhanden, sondern werden durch das Denken hinzugefügt, in der Weise der Synthesis a priori. Das bedeutet aber, diese ontologischen Begriffe sind der sinnlichen Anschauung gegenüber apriori.

K. A. Wohlfahrt, Mainz

Schoonenberg, Piet: Bund und Schöpfung. — Zürich-Köln-Einsiedeln: Benziger Verlag. 1970. 220 S. Leinen 19,80 DM.

Der bekannte niederländische Theologe Piet Schoonenberg plante vor fast 20 Jahren eine auf 6 Bände angelegte Dogmatik für Laien. Dieses Werk blieb Torso. Aus den zwei seit 1955 in Holland erschienenen Bänden ist jetzt eine ins Deutsche übersetzte Auswahl getroffen. Sch. will sich mit diesem Buch an alle wenden, „die den alten Glauben in der Welt von heute bekennen wollen“ (S. 12). Aus der bekannten personalistischen Sicht dieses Dogmatikers gewinnen die alten Lehren von dem Bund Gottes, der Schöpfung und den Wundern Jesu neues Gewicht. Streckenweise wird dieses Buch zum Kommentar für den Holländischen Katechismus, der aus dem gleichen Geist und zum Teil auch von dem gleichen Verfasser geschrieben ist. Man darf es dankbar begrüßen, daß Sch. die einzelnen Kapitel seines Buches nicht auf den derzeitigen Stand der Theologie brachte, sondern in einem umfangreichen Nachwort die behandelten Themen aktualisierte. Dadurch gewinnt der interessierte Leser einen Einblick in die Entwicklung eines der markantesten holländischen Vertreter der modernen Theologie. Ob diese Entwicklung immer nur Klarheit und Fortschritt im theologischen Denken brachte, darf bezweifelt werden. Schlen z. B. ein Eingreifen Gottes in die innerweltliche Ursachenkette bei den Wundern in der Fassung von 1955, wenn auch nicht gefordert, so doch möglich, so wird dieses 1970 als widersprüchlich abgetan (S. 106). Erledigt sich mit diesem Vorverständnis nicht von selbst die breit erörterte Frage, ob die Jungfrauengeburt historisch oder legendär sei (S. 213—220)?

B. Weiß, Mainz



Eine wichtige
theologische
Neuerscheinung

Hans-Joachim Kraus

Biblisch-theologische Aufsätze

Etwa 336 Seiten, Paperback etwa DM 29,—

Das neue Buch des Göttinger Alttestamentlers faßt fünfzehn biblisch-theologische Aufsätze zusammen, die in den Jahren 1950 bis 1971 in verschiedenen Monatsheften, Reihen und Festschriften erschienen sind. Ausgewählt wurden vor allem solche Studien, die zur systematischen Besinnung auf den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament verhelfen wollen. Die Sammlung erweist sich damit als Ergänzung zu dem Buch „Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik“ (Neukirchen 1970), in dem der Verfasser die angesprochene Thematik unter primär forschungsgeschichtlichem Aspekt entfaltet hatte.

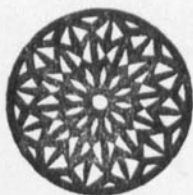
Wie in dem genannten Buch so weist Kraus auch in den einzelnen Aufsätzen der Sammlung, nunmehr bezogen auf bestimmte begrenzte Fragestellungen, Kontinuität und Diskontinuität der beiden Testamente auf. Dies geschieht in der Weise, daß — bei aller Treue zur historisch-kritischen Methode — keine Formel, keine Faustregel, als „hermeneutischer Regulator“ wirksam wird. Kraus folgt den Texten und Traditionen, dem Weg und dem Wandel der biblischen Aussagen in Aufgeschlossenheit und Lernbereitschaft. Die auslegungsgeschichtlichen und methodenkritischen Abhandlungen bringen die exegetischen Wandlungen und die Relativität der Forschungen jeder Generation neu in Erinnerung.

Allen Aufsätzen gemeinsam ist der Grundzug systematischer Besinnung. Historische, philologische und religionsgeschichtliche Einzelfragen rücken an den Rand. Grenzüberschreitungen, vor allem in den Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft hinüber, werden in der Überzeugung gewagt, daß möglicherweise aufgespürte und zu verantwortende Fehler in diesem empfindsamen Bereich der Theologie weniger bedeutsam sind als das als unverantwortbar zu bezeichnende Fehlen der Frage und Forschung, die der Bibel Alten und Neuen Testaments zugewandt ist.

Neukirchener Verlag, 4133 Neukirchen-Vluyn 2

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

HANS STEFFEN

Fürbitten und Texte

Band 1: Sonn- und Feiertage
des Lesejahres A
294 Seiten, Plastikeinband
DM 19,20

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRIEDRICH GROTTERS

Grundlegende Texte der Bibel

Hermeneutische Überlegungen

Didaktische Analysen

Methodische Hinweise

260 Seiten, Leinen, 27,80 DM

Grütters erschließt an grundlegenden Bibeltexten exemplarisch form- und redaktionsgeschichtliche Probleme, um ihr Verstehen zu erleichtern. Da die hermeneutischen Überlegungen manchem noch zu kompliziert erscheinen, macht er sie durch didaktische Analysen durchschaubar. Die methodischen Hinweise vermitteln eine willkommene Weichenstellung für den Unterricht.

PAULINUS-VERLAG TRIER

